Anthony Pagden

MÁS ALLÁ DE LOS ESTADOS

Poderes, pueblos y el orden global

RBA

Anthony Pagden

MÁS ALLÁ DE LOS ESTADOS

Poderes, pueblos y el orden global

RBA

ANTHONY PAGDEN

MÁS ALLÁ DE LOS ESTADOS

Poderes, pueblos y el orden global

Traducción de
Patricia Escalona Ruiz

RBA

Índice

Introducción

1. El nacimiento del estado nación

2. De lo nacional a lo internacional

3. Ordenar el mundo

4. Una federación mundial

Agradecimientos

Notas

Titulo original francés: : Oltre gli stati. Poteri, popoli e ordine globale
Il Mulino, 2023.

© del texto: Anthony Pagden, 2023, 2024.

© by Società editrice il Mulino, Bologna, 2023.

© de la traducción: Patricia Escalona, 2025.

El presente libro se ha traducido a partir de la edición inglesa ampliada Beyond States.

© de esta edición: RBA Libros y Publicaciones, S. L. U., 2025

Avda. Diagonal, 189 - 08018 Barcelona.

www.rbalibros.com

Primera edición a libro electrónico: marzo de 2025

REF.: OBDO464

ISBN: 978-84-1098-190-4

Composición digital: www.acatia.es

Queda rigurosamente prohibida sin autorización por escrito del editor cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra, que será sometida a las sanciones establecidas por la ley. Pueden dirigirse a Cedro (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesitan fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 47). Todos los derechos reservados.

PARA GIULIA COMPAGNA DI VITA

INTRODUCCIÓN

I

Hoy en día vivimos en un mundo de Estados. Esto es cierto incluso para los más o menos diez millones de personas «sin Estado», en el sentido de que no se les reconoce pertenencia a aquel en que residen. Un Estado es simplemente un sistema legal y político que ejerce poder sobre una nación. En general, se entiende por nación a un pueblo único que vive en un espacio geográfico concreto, unido por una cultura, idioma, hábitos y creencias, que comparte una historia común, ya sea real o imaginaria y, a menudo, también una religión común.

Juntos conforman el «Estado nación» y desde 1945 vivir en uno al que se pertenezca, ya sea por nacimiento o herencia, se ha convertido en lo que la Carta de las Naciones Unidas denomina un «derecho de todos los pueblos». Sin embargo, la distinción entre los términos «Estado» y «nación» es muy escurridiza, y en la mayoría de las ocasiones se utilizan como si fueran intercambiables. Mientras que, claramente, un Estado no puede existir sin una nación, hay muchas naciones que no son gobernadas como tales por Estados o, al menos, no por Estados de su elección. Un pueblo como el kurdo —que está sujeto a las leyes de los Estados modernos de Turquía, Siria e Irán— es una nación sin Estado. Ninguno de los pueblos indígenas de América, Australia y Nueva Zelanda tiene Estados propios, aunque en ocasiones posean amplios poderes ejecutivos independientes. Hay muchas tribus en África —los masáis, los tuaregs, los dogones y los himbas— que viven entre las fronteras de diferentes Estados nación. Y aun con todas estas anomalías y excepciones, el Estado nación —que el gran poeta bengalí Rabindranath Tagore (quien era muy consciente de no pertenecer a ninguna nación) llamó una «espantosa abstracción para la organización de personas»— ha llegado a contemplarse como casi connatural a la condición humana.

[1]

Y todo esto, a pesar de su muy reciente origen. Durante los siglos XVII y XVIII, surgió en Europa el primer Estado nación parecido a su forma moderna, tras más de un siglo de implacables conflictos intestinos religiosos e ideológicos. Se concibió como un medio de unir esa

colección de dominios feudales, ciudades Estado y comunidades religiosas bajo una autoridad soberana, esas patrias chicas2 o petites patries, que era como se las llamaba en francés, de las que la mayoría de las monarquías europeas se habían compuesto hasta entonces.3 A estas, se les había otorgado una identidad política más poderosa y más inclusiva gracias a las Revoluciones estadounidense y francesa, que sirvieron para reformular las naciones premodernas existentes en nuevos Estados nación, con nuevas formas estatales. (Es destacable que los colonos británico-americanos decidieran llamar «Estados Unidos» y no «Naciones Unidas» a lo que crearon en 1776). También dieron pie al desarrollo de una ideología propia, el «nacionalismo». El nacionalismo exigía una fe inquebrantable en la integridad y el carácter distintivo de la propia nación y su superioridad sobre todas las demás.4 Los nacionalismos eran, tal y como los denominó José Ortega y Gasset en 1929, «callejones sin salida». «El nacionalismo es siempre un impulso de dirección opuesta al principio nacionalizador. Es exclusivista, mientras que este es inclusivista». Una vez que la nación se ha creado —continuaba—, el nacionalismo se convierte en una mera «manía, el pretexto que se ofrece para eludir el deber de invención y de grandes empresas».

5

Aunque el Estado nación era, como Tagore había explicitado, inicialmente un concepto europeo, se empezó a exportar, o imponer, en el resto del mundo. «¿Es que no has visto aún», se preguntaba, «que su horror ha sido el único monstruo con el que el mundo entero ha temblado…?».6 A pesar de ese «horror» y de los debates, a menudo agrios, sobre el futuro político de los nuevos Estados independientes de Asia, África y Oriente Próximo, todos los futuros libertadores del mundo colonizado acabaron convenciéndose de que crear Estados autónomos y soberanos era la única manera de lograr, y asegurar, la verdadera independencia, como habían hecho en su día los americanos tanto del Norte como del Sur. «Buscad primero el reino político», como declaró Kwame Nkrumah, el primer presidente de la Ghana independiente, «y todo lo demás vendrá por añadidura». En el curso de su breve y violenta historia, el Estado nación ha llegado a considerarse el objetivo por el que toda la humanidad ha luchado a lo largo de su existencia, «el fin de la historia», en lugar de solo una fase de la historia humana.

El Estado nación ha demostrado ser una manera eficiente de unir a la población dentro de sus fronteras, sí, pero también, como demostraron con toda su ferocidad las dos guerras mundiales, ha conseguido dividir a los pueblos del mundo como nunca antes habían estado divididos.

Para mucha gente desde 1918, esto sugiere que puede que existan otras maneras de concebir tanto el Estado como las relaciones entre Estados, para llegar al surgimiento de un modo de socialización humana aún indefinido y no muy claro, pero más abierto, más «cosmopolita», y menos restrictivo y homicida, por lo menos, en principio. Algunas voces han anunciado el fin inminente del Estado. Este libro intenta ofrecer una respuesta que tiene sentido en el contexto del relato de las maneras en las que los seres humanos del planeta han reflexionado, durante siglos, sobre la naturaleza y los grados crecientes de interacción, de conexión, que existen entre ellos.

II

Antes de la llegada de los Estados nación, la mayor parte del mundo se dividía en imperios, las sociedades políticas más extensas y longevas que se habían dado hasta entonces. Los imperios son difíciles de definir, incluso de describir: unían a los pueblos aunque, a menudo, al principio fuera contra su voluntad, pero también servían para disgregar a gente por el territorio; crearon nuevas percepciones de lo que era el espacio y el tiempo; construyeron nuevas sociedades, nuevas etnias, nuevas formas políticas; y en su cruzada por gobernar espacios infinitos lo que hicieron, en realidad, fue crear lo que conocemos hoy en términos generales como «el globo», un espacio político imaginario.

Sin embargo, los imperios no fueron —al contrario de cómo se les representa a menudo hoy— meros sistemas de conquista y colonización, impulsados por una idea inexorable y autocomplaciente de cómo gobernar el mundo, qué leyes deberían poseer, a qué valores deberían aspirar y, a veces, qué religión o sistemas de creencias deberían tener. Los imperios del mundo, incluso los más voraces, no se dedicaban tan solo a batallar y conquistar, explotar y extraer, saquear y establecerse: no solo servían para dominar a la gente, sino que también asentaban relaciones entre las personas. Por ejemplo, durante mucho tiempo se pensó que el Imperio mongol no era más que el conjunto de bandas de jinetes merodeadores seminómadas, pero la verdad es que también fue el responsable de la creación de una compleja red de relaciones comerciales que se extendía por toda Asia y que, con el tiempo, se convirtió en una fuerza global de desarrollo cuyos efectos aún se pueden notar hoy en día.

7

Llegó un momento en que esta expansión comercial y de intercambios acabó por transformarse en lo que se dio por llamar la «sociedad

comercial» (global). A mediados del siglo XVIII la mayoría de los pueblos del mundo, al menos aquellos que no habían sucumbido a lo que Adam Smith llamó «las injusticias salvajes de los europeos», tenían algún grado de relación, o cuando menos conocimiento, de la existencia de muchos de los demás. Y mientras que esto, muy a menudo, servía para reforzar un sentimiento innato de la superioridad de un grupo de seres humanos sobre los otros, también tuvo como resultado una necesidad de comunicarse y entenderse con esos mismos otros; un deseo que con el tiempo provocó el nacimiento de un mundo más polifacético y más conectado. La creencia —la esperanza— de los grandes teóricos políticos y económicos de la Europa del siglo XVIII era que llegaría un momento que haría a todos los pueblos más «amables» porque el comercio implicaba, sobre todo, comunicación, y la comunicación, aunque se originara a partir de la avaricia o la necesidad, obligaba a reconocer la valía de los demás, a «empatizar» con ellos a lo largo y ancho de los continentes. Montesquieu lo llamó, célebremente, «dulce comercio». Es posible que esta afirmación fuera excesivamente optimista: la avaricia humana hacía que la mayoría de las naciones con relaciones comerciales fueran más propensas, y no menos, a estar a la greña a perpetuidad, a causa de lo que David Hume bautizó como «la envidia del comercio». Pero incluso el enorme escéptico que era Hume estaba preparado para creer que «las relaciones ventajosas de mutua conveniencia» inevitablemente tendrían como resultado el aumento de «la expansión de las opiniones de los hombres y la fuerza de sus conexiones recíprocas».

8

La sociedad comercial llevaba inexorablemente a una concepción del mundo que hoy describimos cada vez más en términos de global, planetario e «internacional», tal y como Jeremy Bentham lo denominó por primera vez en 1780.

Los procesos de conquista, colonización y comercio construyeron el mundo, pero lo que ha conseguido mantenerlo unido, darle coherencia, es la ley o, más concretamente, el intento de crear un sistema global de justicia. Los imperios eran, o se creía que eran, tanto sistemas legales como sistemas de extracción y explotación, y su principal objetivo declarado siempre fue llevar la justicia a todos los pueblos del mundo. Esto pudiera parecer tan solo una manera de justificar lo que, en realidad, era un brutal expolio sostenido en el tiempo, pero si los imperios no hubieran sido capaces de otorgar algunos beneficios a los pueblos conquistados, no hubiera conseguido sobrevivir tanto tiempo. (De hecho, los imperios que no lo hicieron, como el Tercer Reich de Hitler, no duraron). «Vivimos en todas las

regiones concebibles», escribió el poeta hispanorromano Prudencio en el siglo IV, sobre el imperio del que era ciudadano, «apenas diferente de una ciudad y patria que encerrara a sus conciudadanos dentro sus murallas».9 El poeta reafirmaba una imagen autoindulgente de la Roma imperial, sin la que esta nunca hubiera sobrevivido más de un milenio como lo hizo.

Una parte de esta autopercepción de lo que suponía ser romano —lo que entre los siglos I y II el teólogo cristiano Tertuliano llamó romanitas— era la «ley de las naciones», o «la ley de los pueblos» (ius gentium). Originalmente, había formado parte de la ley privada que amparaba a romanos y no romanos. Para el siglo I, se había convertido a todos los efectos, en lo que el jurista Gayo describió como la «ley observada por todas las naciones» que, como tal, es el antepasado remoto de la ley internacional de hoy en día. La ley de las naciones se situaba en algún lugar entre la leyes civiles —es decir, el derecho positivo interno— y una especie de «ley natural», cuyos dictados son obra de la razón y que, por tanto, se aplican a todos los seres humanos, sin importar sus creencias, origen o afiliaciones. Lo que hoy entendemos por «ley internacional» es, en muchos sentidos, la descendiente de esta «ley de las naciones». A pesar de las muchas dificultades a las que se ha enfrentado a lo largo de los siglos, a pesar de que fue el marco legal del imperialismo europeo hasta bien entrado el siglo XIX, a pesar de que en el presente casi carece de fuerza de ley, «la ley internacional», y todas las instituciones internacionales que han crecido a su alrededor para articularla y reforzarla, se ha convertido en la manera más eficaz de unir a los Estados nación del mundo moderno.

10

III

La mayoría de los imperios llegaron a un abrupto y, con frecuencia, violento final en un periodo de tiempo muy corto, entre más o menos el final de la Primera Guerra Mundial y la década de los 1960, aunque habían dirigido las vidas de la mayoría de los pueblos del mundo durante toda la historia de la humanidad. Tanto es así que, como ha observado el teórico de las relaciones internacionales G. John Ikenberry, «en gran medida la política mundial del siglo XX ha sido una lucha prolongada sobre si y cómo el mundo transicionará de un sistema basado en el imperio a uno nuevo».11 La cuestión, en cualquier caso, no era solo «si» o «cómo», sino también «¿hacia qué?».

Para muchas personas, la respuesta parecía ser obvia: hacia un mundo

de Estados nación, unidos por un sistema de tratados internacionales. Esta visión de un orden postimperial de pueblos múltiples y diversos, cada uno ocupando su propio territorio nacional sobre el que ejercerían soberanía exclusiva, pero ligados a obligaciones recíprocas o de amistad fue la inspiración detrás de la Liga de las Naciones creada después del final de la Primera Guerra Mundial en 1919. Esta nueva «mancomunidad de naciones» se tenía que construir bajo el principio de «autodeterminación» y constituir un «parlamento del mundo». Era el proyecto más ambicioso y a largo plazo concebido jamás por un grupo de naciones beligerantes y, por esto mismo, el más optimista y abiertamente idealista. Como se podía intuir, las cosas no fueron como se esperaba. Los británicos y los franceses aprovecharon su mandato para ampliar sus imperios en Oriente Medio y África, a costa de los perdedores, otomanos y germanos. Contemplaban la Liga como un instrumento para asegurar sus viejas hegemonías en un mundo que se estaba disolviendo. (Por mucho que se hablara la «autodeterminación» de los pueblos, los términos del Pactos de la Liga relegaban a dos mil millones de personas a ser súbditos coloniales.)12 Cuando, finalmente y después de muchos tira y afloja, el Senado de Estados Unidos, desafiando a los deseos de su presidente, rechazó entrar en la Liga con el pretexto de que les robaría a los Estados Unidos su soberanía, se hizo evidente para mucha gente que el viejo mundo de los Estados en guerra iba a volver.13 En una década, la Liga había pasado de ser una «sociedad» —como la habían denominado Francia e Italia— a poco más que «un lugar muy útil en donde encontrarse en ciertas circunstancias», como la definió con desprecio Carl Schmitt, el «jurista coronado del Tercer Reich».

14

Lo que siguió durante las décadas de 1920 y 1930 fue el surgimiento de los movimientos nacionalistas más feroces que el mundo ha visto jamás, lo que desembocó en una guerra que amenazó con destruir el viejo orden europeo para siempre y, con él, todo lo que aún quedaba de la habilidad de los «grandes poderes» occidentales de determinar el destino de buena parte del planeta. Después de 1945, hubo quien declaró, triunfal o desesperadamente, que el Estado había muerto. El historiador y teórico de Relaciones Internacionales E. H. Carr, quien había estado involucrado en el borrador del Pacto para la Liga de las Naciones, pero que no se hacía ilusiones con respecto a lo que llamó con desprecio «esas elegantes superestructuras»,15 observó en 1945: «Puede que esto acabe por convertirse en el último triunfo del viejo nacionalismo fisíparo, de la ideología de la nación pequeña como unidad política y económica definitiva; porque se trataba de una de esas victorias que demuestran ser destructivas para el vencedor».16

Diez años después, un desesperado Carl Schmitt escribió a su insólito amigo y aliado Alexandre Kojève, un filósofo hegeliano franco-ruso: «El "Estado" ha llegado a su fin, es verdad. Ese dios mortal ha fallecido. No hay nada que hacer». Después continuaba con que el futuro estaba en manos de aquellos que llamaba de manera sarcástica «los mayores hombres», quienes estaban construyendo un nuevo «plano espacial que se adaptará a las necesidades de la tecnología de hoy y mañana».17 El resultado de esas nuevas aspiraciones, sobre las que Kojève había escrito un documento en 1945 para el gobierno francés, acabaría por ser la Unión Europea.

Desde el final de la Segunda Guerra mundial hasta hoy, ha existido una lucha continua entre aquellos que mantenían que «la soberanía y Estados soberanos han sido el fenómeno pasajero durante unos cuantos siglos [y] su desaparición no es en absoluto lamentable»,18 en palabras de Neil MacCormick, jurista escocés y miembro del Parlamento Europeo; y aquellos que insisten en lo contrario: que la única opción viable para el mundo es un «nacionalismo liberal», como muchos, entre ellos el parlamentario israelí Yael Tamir, lo denominan. Tal y como expone, apoyarse en el «constitucionalismo, los derechos universales, la igualdad en la pertenencia» podrá ser «una guía valiosa para la acción política… pero afecta poco a las personas» y «ofrece una base muy endeble para la cooperación social y política». Esto, afirma, es la verdadera razón por la que el nacionalismo —bueno y malo, liberal y aliberal— «continúa renaciendo, apartando el civismo, en su camino al escenario principal».

19

Puede que tenga razón, pero el Estado nación tiene que ser más que una fuente de identidad, consuelo y apoyo para sus ciudadanos. También tiene que operar en un mundo expandido, uno que cada vez está más interconectado, «globalizado», amalgamado. Y en este mundo de migraciones masivas a través de fronteras que se están disolviendo, de cambio climático acelerado, en el que las decisiones van desde el tipo de armas que el ejército de un Estado puede utilizar hasta cómo puede regular los paquetes de cigarrillos en su territorio, y se toman bajo los auspicios de un tipo u otro de ley internacional, el Estado nación tal y como se ha concebido desde hace 200 años, ofrece algunas protecciones. Desde luego, no está «muerto» o «marchitándose» o «disolviéndose entre sombras», como alguna vez se había sugerido.20 Sin embargo, parece claro que está sufriendo cambios tremendos, muchos de los cuales son incontrolados, incontrolables y están poco estudiados.

IV

Lo que se necesita, por tanto, es una nueva interpretación de cómo se concibe el orden internacional o, por lo menos, una profunda revisión. Uno de los defectos más obvios y comentados de la ley internacional parece ser la ausencia de cualquier tipo de coerción, tal como Immanuel Kant ya comentó sobre la «ley de las naciones» previa. Sin un sistema judicial, sin un cuerpo de policía, Kant decía que era «difícil incluso conceptualizar o pensar en la ley en un Estado sin ley sin entrar en contradicciones».21 No han faltado voces desde los tiempos de Kant que hayan despreciado la ley internacional como poco menos que un idioma cómodo que Estados utilizan para negociar o reafirmarse en sus intereses, y que se podía desestimar, o ignorar cuando esos intereses se vieran amenazados. En el siglo XVIII, en un mundo de Estados encarnizadamente competitivos, atrozmente independientes y casi totalmente autosuficientes, estaba claro que, como Kant observó, la «ley de las naciones» era tan solo la evidencia de que la humanidad poseía «la disposición moral para llegar a convertirse en dueña y señora del principio de maldad que habitaba en ella», reconfortante, tal vez, pero no muy útil a la hora de construir un nuevo orden mundial más justo y humano.

22

En cualquier caso, en el mundo de hoy, aunque es cierto que el Estado nación aún determina la mayoría de la existencia humana, no hay Estado que no esté sujeto a otros con una compleja trama de tratados internacionales, acuerdos comerciales y organizaciones interestatales. Todos son incapaces de sobrevivir solos y tampoco podrían garantizar un mínimo de seguridad y bienestar para su ciudadanía. Tal vez, en este mundo, la fuerza coercitiva no sea una condición necesaria para un ordenamiento jurídico imperativo y global. En 1940, el gran jurista austríaco Hans Kelsen argumentó que realmente la única institución capaz de mantener el orden internacional era un sistema de leyes creado por un tribunal o tribunales internacionales, cuyos jueces, más que los de cualquier legislatura estatal, crearían las leyes tal y como se había hecho en el pasado: a partir de «costumbres y acuerdos». La coerción no sería necesaria porque ninguna nación que escogiera estar sujeta al tribunal debiera tener el deseo o la capacidad de violar esas leyes. Lo que Kelsen tenía en mente era el Tribunal Permanente de Justicia Internacional, creado por la Liga de las Naciones en 1920 y disuelto en 1946, pero dotado con lo que él llamaba «jurisdicción obligatoria». Los Estados del mundo estarían gobernados por la judicatura, pero no así los pueblos. Sin embargo, para que esta

jurisdicción fuera realmente obligatoria se requeriría un sistema de gobierno superior, que fuera no solo capaz de legislar, sino también de organizar el mundo. Lo que se necesitaría es lo que está surgiendo en diversas regiones del globo: un sistema político que preservara los rasgos del Estado que hacían de él una fuente de seguridad y pertenencia para sus pueblos y que también garantizara una interconectividad y dependencia con otros Estados.

El futuro más probable para la humanidad no es el surgimiento de un mundo compuesto de superestados hostiles, como tantos pronosticaron durante la Guerra Fría y están de nuevo afirmando ante el crecimiento de China. Y mucho menos, la disolución del Estado nación en una red múltiple de redes supranacionales no sujetas a poder alguno, algo que Carl Schmitt en 1932, hablando de lo que él concebía como un mundo gobernado por la Liga de las Naciones, llamó «una entidad unificada basada exclusivamente en la economía y en el tráfico regulado técnicamente». El comercio —bajo la etiqueta de la «globalización»— y la ley internacional han conseguido crear un mundo de pueblos que están más unidos de lo que jamás habían estado antes. Sin embargo, el futuro es todavía anárquico, caótico y su porvenir aún está lejos de ser una certeza.

El filósofo político Philip Pettit probablemente tiene razón cuando dice que «hasta donde podemos aventurar, el sistema de Estado parece que está aquí para quedarse», aunque solo sea porque «la desconfianza entre los pueblos seguramente impedirá acordar un contrato vinculante y sostenible que apoye a un gobierno global».23 Pero, la visión de un «gobierno global», tal y como la imaginaron quienes defendían un orden global en los siglos XIX y XX, ya no es, si es que alguna vez lo fue, un objetivo plausible, y mucho menos deseable. De todas formas, existe otra manera más adaptable, más capaz de contener o aplacar «la desconfianza entre los pueblos»: las federaciones.

Las federaciones han existido desde hace mucho tiempo. Eran un rasgo distintivo del mundo antiguo. Se cree que algunas de las más poderosas, como la Délfica, también llamada Gran Liga Anfictiónica, se fundaron después de la guerra de Troya para proteger el templo de Apolo en la isla de Delfos y aún existía en el siglo II. La federación fue la forma escogida por unos incipientes Estados Unidos en el siglo XVII y si el libertador Simón Bolívar hubiera hecho realidad su ambición de crear un nuevo Congreso Anfictiónico Americano que uniera los que ahora son, en su mayoría, pobres, divididos e inestables Estados sudamericanos independientes en una gran confederación, esta bien podría haber sido un equivalente de su vecino del Norte. También es

importante destacar que, a diferencia de los Estados nación, las federaciones no se originaron solo en Occidente. De una manera u otra, han existido en todas las grandes civilizaciones del mundo. Hubo quien, en el periodo de descolonización comprendido entre el final de la Primera Guerra Mundial y la década de 1960, prefirió una solución federal a una nacional en India, Asia, África y el Caribe, dada la inminente desintegración de los viejos imperios del mundo.

La federación supone una manera de preservar todos los beneficios que un Estado nación ha otorgado indudablemente a su población y, al mismo tiempo, permite (u obliga) a esa población a coaligarse para el beneficio de todos sus miembros. El «sistema federativo», tal como el historiador francés François Guizot escribió en 1828, se puede definir como el que

consiste en dejar en cada lugar y en cada sociedad particular la parte del gobierno que puede permanecer allí, y en tomar de ella solo aquella parte que es indispensable para el mantenimiento de la sociedad general, y llevarla al centro de esa sociedad para constituir allí de ella un gobierno central.

24

Hoy existe solo una federación de este tipo, aunque, hasta el momento, rechaza denominarse de esta manera: la Unión Europea. A pesar de todos sus fallos, deficiencias, aunque sea un proyecto aún a medio hacer, a pesar de todos los errores, despropósitos y tragedias, como la que dio lugar al Brexit, la UE se ha convertido de hecho, como uno de sus fundadores, Jean Monnet, predijo en 1947, en una «gran potencia civil».25 Es un modelo para lo que otros Estados — e incluso en una fecha lejana, el mundo entero— pueden llegar a conseguir. Se trata, como mínimo, de una indicación de en lo que se puede llegar a convertir el futuro. Y aunque solo es un poco menos difícil imaginarse una Federación del Mundo que un Gobierno del Mundo, sí es posible, tal vez, concebir una federación de federaciones en la que la confederación global se parezca no a un gobierno, sino a algo similar a la corte internacional de Kelsen formada por jueces de todas partes del mundo y a la que se remitirían todas las cuestiones de trascendencia mundial, y que no hiciera derecho «internacional» sino «interfederal».

Esto no es, debo añadir, una profecía. Un problema de intentar prever el futuro es que el ritmo y dirección de la evolución humana son

absolutamente impredecibles. Ahora mismo los pronósticos sobre nuestro futuro próximo insisten en algoritmos e inteligencia artificial, pero hace, digamos, 70 años ambos conceptos eran desconocidos e inimaginables. Como el sociólogo suizo Andreas Wimmer ha señalado: «Hace 300 años el mundo estaba compuesto de reinos dinásticos (como la Francia absolutista), confederaciones tribales (como sucedía en Somalia) o imperios… El modelo de Estado nación surgió medio siglo después en las Revoluciones francesa y estadounidense. Ninguna extrapolación de tendencias basada en cómo funcionaban los imperios o los reinos podría haberlo previsto».

26

Es imposible predecir qué dirección va a tomar ahora la flecha de la historia. Solo propongo lo que considero la alternativa más deseable a la actual evolución, aparentemente sin rumbo, del mundo moderno de los Estados nación. Se trata de lo que Sócrates llamaba «paradigma» o a lo que Immanuel Kant se refería como «principio regulador»: una idea que puede proporcionar no una certeza, sino más bien una guía para cuestionamientos posteriores.27 Y, tal y como Kant afirmó sobre su propia previsión para el futuro de la humanidad como un orden cosmopolita de repúblicas unidas; aunque nunca llegue a suceder, no debería abandonarse, «bajo el miserable y dañino pretexto de su impracticabilidad».

28

En una conferencia extremadamente profética que dio en Londres en 1960, el filósofo liberal francés Raymond Aron, después de reflexionar sobre el sufrimiento que había asolado Europa desde principios de siglo, dijo: «Me parece cierto, o al menos plausible, que en el transcurso de este siglo la humanidad haya experimentado una especie de evolución, o quizás sería mejor llamarla mutación, cuyas primeras fases tuvieron lugar antes del siglo XX, pero que se ha acentuado en las últimas décadas».

29

Este libro pretende seguir el curso de esa evolución —o mutación— y esbozar la posible dirección que podría tomar en el futuro. Para ello, sin embargo, debemos empezar comprendiendo el pasado.

1

EL NACIMIENTO DEL ESTADO NACIÓN

¿QUÉ ES UNA NACIÓN?

En 1882 el historiador, teólogo y polemista Ernest Renan dio una charla en la Universidad de París que acabó por hacerse famosa. Se titulaba Qu'est ce qu'une nation? («¿Qué es una nación?»). La respuesta a esta complicada pregunta no se encontraba en un lugar o en un lenguaje y, ciertamente, tampoco en una etnia o raza. En contra de lo que él denominaba «esencialismo germánico», insistía en que todo lo anteriormente mencionado «no contaba para nada en absoluto en la constitución de las naciones modernas» y en que la explicación la íbamos a encontrar, más bien, en la expresión de una voluntad colectiva. Una nación, explicó a su público, es un principio espiritual del alma, pero también era mucho más que eso, según la que tal vez sea la definición más inquietantemente esquiva de la nación moderna, que profirió a continuación: «Presupone un pasado y se resume, sin embargo, en el presente por un hecho tangible, a saber, el consentimiento, el deseo claramente expresado de continuar una vida en común. La existencia de una nación es, si se me permite la metáfora, un plebiscito diario, del mismo modo que la existencia de un individuo es una perpetua afirmación de vida». Es una creación de «conciencia moral». Reconocía que, aunque ahora fuera el concepto aparentemente dominante en todas partes, la nación era «aún una novedad en la historia» y que, en general, el pasado que todas las naciones se presuponía que tenían se había compuesto de hostilidades que causaban una división entre mundos estrechamente divididos.1 La nación, a diferencia del Estado al que se la había unido, era producto de la imaginación colectiva de su ciudadanía. Requería la narración de una historia «nacional», una especie de trayectoria ineludible hacia la unidad. (Todos los grandes relatos nacionales del siglo XIX y los mitos nacionalistas que engendraron servían para este fin). De esta manera, adquiriría, o esa era la esperanza, un imaginario nacional completamente artificial, algo que permitiera unir a la nueva generación de ciudadanos y ciudadanas, que había nacido en el curso del siglo XIX. La nación se convirtió en una «sociedad política sentida de una cierta manera… una sociedad política vista desde un punto de

vista afectivo», como la describió el gran sociólogo francés Émile Durkheim en 1905.2 Así, la nación se hacía con una personalidad colectiva, se convertía en un «ente moral», o lo que el historiador francés Jules Michelet denominó en 1831 «señal y garante de un ser vivo».

3

Hoy en día, este sentido de nación se ha convertido en la norma, hasta el grado de que muchas personas, y no todas obviamente nacionalistas, hablan de ella como si se tratara de un sistema político natural, como una «necesidad universal»,4 que dijo el antropólogo y filósofo checo-francés Ernest Gellner en 1983. En la actualidad, las naciones abarcan prácticamente todo el mundo conocido, hasta el punto de que casi nadie podría imaginar vivir en otro tipo de sociedad.

EL AUGE DE LOS IMPERIOS

Aunque su aparente omnisciencia pudiera indicar lo contrario, en realidad, la nación es solo el más reciente de los tipos de socialización humana. El más antiguo es el que los romanos, y los indoeuropeos en general, llamarían «tribus»: grandes grupos de un mismo linaje en que todo el mundo se conocía, todo el mundo estaba emparentado aunque fuera lejanamente, y en los que el sistema era el de una jerarquía patriarcal. Todas estas primeras tribus que existían en condiciones de precivilización, preEstado o lo que desde la Antigüedad se llamaba habitualmente «estado natural» también vivían en conflicto perpetuo las unas con las otras. Su capacidad de destrucción era pequeña si la comparamos con la de cualquier Estado nación moderno, pero su beligerancia es incomparable. En muchas sociedades tribales, el porcentaje de población que moría en una guerra supera el de cualquier Estado moderno, incluyendo Alemania y Rusia en el siglo XX.5 El genocidio no solo no era un «crimen contra la humanidad» impensable e intolerable: era la norma, tal y como lo es para nuestros parientes no humanos más cercanos, los chimpancés y bonobos.

Esto, sin embargo, contrastaba notablemente con la vida puertas adentro de la comunidad. Henry Sumner Maine, el antropólogo pionero inglés del siglo XIX y «jurista comparativo», según su propia autodescripción, observó en 1871: «La beligerancia universal es la

beligerancia de un grupo total, tribu o aldea, con otro; pero en el interior de los grupos el régimen no es de conflicto y confusión, sino de ultralegalidad».6 Fue esto lo que permitió sobrevivir a las tribus más poderosas y llegar a apoderarse de los bienes y tierras de sus vecinos; y si al final no conseguían borrarlos de la faz de la tierra por completo, acababan por mezclarse con ellos. Sin las restricciones que imponen las relaciones sociales complejas, sin la ultralegalidad de Maine en cada comunidad, la raza humana (Homo sapiens sapiens) podría haber seguido el mismo camino que el 99,9 % de las demás especies, lo que incluye a todas las especies previas de humanoides que una vez habitaron la tierra; ni por una concatenación de acontecimientos cataclísmicos ni por los impulsos homicidas de otras criaturas: por nuestra propia tendencia a la autodestrucción.

Con el tiempo, ciertos humanos en ciertos lugares del mundo consiguieron crear uniones políticas, o lo que es lo mismo, asentamientos de más de una tribu que eran comunidades económicas, lugares con fronteras y límites, es decir, se hicieron con un territorio. Y como Maine evidenció, fue entonces cuando «la tierra [empezó] a ser la base de la sociedad, sustituyendo al parentesco».7 Esos espacios delimitados son lo que, a grandes rasgos, conocemos como ciudades. Sus miembros ya no solo no tenían por qué guardar vínculos de parentesco, de sangre, ni tan siquiera compartir las mismas costumbres, hábitos o expectativas. Los vinculaba su relación y su compromiso con la propia comunidad. En otras palabras: se habían convertido en ciudadanos. El gran jurista romano del siglo I, Cicerón, resume perfectamente la historia de todo este proceso como la evolución de un reconocimiento de lo que él denomina una «similitud» entre distintos grupos humanos, determinada primero por la sangre, luego por las «costumbres» y la «amistad» y, por último, por la «igualdad» (ante la ley) creada por la ciudadanía.8 Esto fue lo que se convirtió en el rasgo definitorio de lo que (mucho tiempo después) llegaría a ser Occidente. Los Estados occidentales estaban «civilizados», en el sentido de que estaban gobernados por las leyes civiles.

9

En este mundo el «Estado» —en su sentido original del territorio de un príncipe — pertenecía a la gente, no al soberano, quien, por tanto, ejercía sobre la gente, no la tierra. Por esta razón, según Maine, los reyes medievales se autodenominaban Rex Anglorum, Rex Francorum —Rey de los ingleses, Rey de los franceses— y no Rex Angliae, o Rex Franciae —Rey de Inglaterra, Rey de Francia—, que fue en lo que se convirtieron a posteriori. Por esta razón, aquellos que deseaban

extender el alcance de su poder más allá de los límites de su comunidad inicial solo tenían una opción. «La alternativa a esta peculiar noción de soberanía» —volvemos a Maine de nuevo— «parece haber sido la idea de dominio universal». Es decir, cuando un soberano se apartaba de la noción de sí mismo como «jefe de los hombres del clan» el único modelo

que se sugirió adoptar fue la dominación de los emperadores de Roma. Adoptando una cita común, se convertía en «aut Caesar aut nullus». O pretendía gozar de todas las prerrogativas del emperador bizantino, o carecía de estatus político […] El jefe que ya no se llamaba a sí mismo Rey de la tribu debía pretender ser Emperador del mundo.

10

Así, el emperador aqueménida Ciro el Grande se denominaba a sí mismo «Rey del universo […] Rey de las cuatro partes del mundo», y los gobernantes de Vijayanagar, la «Ciudad de la Victoria» en el río Tungabhadra, al sur de la India, afirmaban «gobernar el vasto mundo bajo una sola sombrilla». Del mismo modo, en los periodos Chou y Ch'in de China, t'ien hsia («todo bajo el cielo») era un término utilizado para referirse simultáneamente al Estado chino y al mundo entero. Sus sucesores modernos rara vez fueron más modestos. Puede que los españoles, los franceses, los británicos y los rusos no adoptaran títulos tan grandilocuentes, pero todos aspiraban a su versión de poder ilimitado. También los venecianos, si creemos a Maquiavelo, aunque, como señaló mordazmente el utopista inglés James Harrington, «no se puede plantar un roble en una maceta».11 Tales sociedades eran verdaderamente, según la terminología del siglo XVIII, «monarquías universales».

Sin embargo, la mayoría de estos aspirantes a monarcas universales sabían que el mundo al que pertenecían no era, en realidad, el globo entero. Los romanos, por ejemplo, comerciaban con los chinos, a los que llamaban los «Seres» o «pueblo de la seda» y sobre los que sabían que no ejercían, ni podían ejercer, ningún grado de autoridad política. (También creían que eran ateos y raspaban la seda de los árboles, tenían los ojos azules, el pelo de lino y vivían más de 200 años). Los propios chinos, que a principios del siglo XV habían enviado barcos por los mares de China y el océano Índico desde Taiwán hasta el golfo Pérsico, y por la costa oriental de África hasta Malindi y Mombasa, también sabían que esos lugares no formaban parte del Estado chino. Pero a ojos de la mayoría, estos otros mundos no poseían una

identidad propia como comunidades —y mucho menos como potencias políticas—. Así pues, siguiendo el orden natural de las cosas, o bien se les podía ignorar sin peligro porque eran «engañosas exageraciones de cosas extrañas, alejadas del testimonio de los ojos y oídos de la gente», como decían los chinos, o bien podían quedar absorbidos por «el mundo», que se convertía así en un lugar de expansión potencialmente infinita. El jurista alemán Carl Schmitt escribió en 1951:

[Cada antiguo orden político] se consideraba a sí mismo como el mundo, al menos el mundo habitado por los seres humanos, o como el centro del mundo, el cosmos, la casa, y consideraba la parte de la tierra fuera de este mundo carente de interés o como una extraña curiosidad, mientras no pareciera amenazadora. Si el exterior era amenazador, se pensaba que era un caos malévolo, un espacio «abierto y desocupado», «libre» para la conquista, la apropiación territorial y la colonización.

12

Estos órdenes eran las formas primigenias de imperios, el sistema político más duradero que ha existido. A través de los siglos, los imperios han tomado diferentes formas, y no hay una definición satisfactoria que pueda englobarlos a todos. En su mayoría, son el resultado de los que el jurista sajón del siglo VII, Samuel Pufendorf, describió lacónicamente como el proceso por el que Estados poderosos «incrementaban drásticamente sus dominios tragándose a sus vecinos pequeños e integrándolos en su propio organismo».13 Cuando menos se puede decir que son agrupamientos de diversas etnicidades y culturas, que hablan diferentes lenguas, adoran a deidades distintas, que se han unificado a través de la conquista y la coerción, pero todos bajo la «efectiva soberanía política de otra sociedad política», según el historiador estadounidense Michael Doyle.14 De esta manera, los imperios podían crear nuevas sociedades globales, y muchos lo hicieron, como los persas, los romanos, los chinos, los otomanos o los mongoles. Los imperios eran, por necesidad, mucho menos autocráticos que las naciones individuales de las que se habían constituido originalmente. A pesar de las otras desigualdades e injusticias de las que eran responsables, generalmente, también controlaban las hostilidades étnicas y religiosas mejor que los Estados nación de hoy; y a las minorías étnicas y religiosas normalmente les ha ido mejor con los imperios que con los Estados nación, que intentan moldear a los ciudadanos (o súbditos) para que se adapten a

un todo político, legal y cultural. Por el contrario, los imperios siempre aceptaron que solo podían sobrevivir si continuaban siendo diversos y tolerantes dentro de unos límites, convirtiéndose en comunidades plurales multiétnicas, multiculturales y multirreligiosas bajo un solo poder soberano. Puede que el Imperio otomano no fuera el paraíso de tolerancia universal que a veces se ha descrito: a pesar de las oportunidades reales que ofrecía a sus grandes minorías religiosas —sin parangón en el mundo cristiano—, también les imponía limitaciones reales. Pero ¿qué sirio, cristiano o musulmán de hoy en día no preferiría ser súbdito del sultán que de Bashar al-Asad? «Es bien sabido», observó el historiador, teórico de las relaciones internacionales y diplomático inglés E. H. Carr, que había sido testigo del colapso del Imperio austrohúngaro, el último gran imperio dentro de Europa, «que, después de 1919, un buen número de personas en Europa central lamentaban la libertad nacional que les había liberado del imperio de los Habsburgo».15 Y con razón.

Puede que los emperadores quisieran hacerse con algo parecido a un poder global y absoluto. Sin embargo, ninguno de ellos podría ejercer ni tan siquiera una pequeña parte; solo podrían sobrevivir si rigieran no solo desde la superioridad, sino de manera transversal, y solo si los pueblos que hubieran conquistado o, cuando menos, una gran parte de ellos, pudieran ser persuadidos de que el imperio existía también por su bien, porque eran ciudadanos y no simples súbditos. Los romanos se dieron cuenta de esto ya al final de su historia.16 «Un imperio», tal y como el historiador romano Livio escribió en el siglo I, «es poderoso mientras sus súbditos estén satisfechos».17 Quienes no entendieron esto, como Adolf Hitler, están condenados a la extinción a muy corto plazo.

Por supuesto, los imperios no eran creaciones occidentales. El primero fue, tal vez, el Imperio aqueménida persa, que casi destruye el mundo griego antiguo y que se hubiera llevado por delante toda la cultura helena y, por tanto, lo que hoy conocemos como Occidente si lo hubiera conseguido. La Horda Dorada mongol, el imperio de la dinastía Tang, el otomano, todos tenían grandes poblaciones, se extendían por enormes territorios y, en gran medida y dentro de sus límites fronterizos, vivían de manera más efectiva y más coherente políticamente hablando que nada que se pueda encontrar en el Occidente contemporáneo. La expansión imperial occidental fue posible, al menos en parte, por el declive relativo de los poderes asiáticos imperiales en los siglos XV y XVI.18 Y bien entrado el siglo XVII, no había pueblo europeo que pudiera afirmar con seguridad que su descendencia no acabara siendo súbdita del Imperio otomano. Sin embargo, todos los imperios asiáticos, esto es, todos los imperios

anteriores al siglo XV, eran terrestres. Daba igual cuán vastos fueran: su alcance y su visión del mundo estaban limitados por una masa de agua o, como en el caso de los aztecas, por dos.

Todo esto cambió a finales del siglo XV, con el primer viaje de los portugueses a África y después el de Colón a América. La expansión humana se convirtió en transoceánica y en efecto, ilimitada e implacable.19 Los viajes oceánicos crearon un mundo en que «todos los hombres funcionaban juntos en un Estado mundial como si se tratara de una misma ciudad Estado», como diría el jurista francés Jean Bodin en 1566.20 Por supuesto, esto era una descabellada exageración entonces, e incluso lo sería hoy, pero desde el punto de vista del siglo XVII, los viajes de Colón (entre 1492 y 1504) y el de Vasco da Gama (de 1497 a 1499), que habían abierto una ruta marítima directa, aunque peligrosa, entre Europa y el océano Índico, fueron «los dos mayores y más importantes acontecimientos de los que se tiene registro en la historia de la humanidad», como afirmó Adam Smith.21 En última instancia, conducirían a la creación de imperios marítimos que superarían a todos los anteriores, no en ferocidad (Genghis Khan fue responsable de la muerte de unos cuarenta millones de personas, cerca del 11 % de la población mundial en aquella época) ni en territorio (el mayor imperio terrestre de todos ellos fue el de la Horda Dorada mongol, que cubría un área que hoy alberga a más de tres mil millones de personas), aunque sí ciertamente en riqueza y extensión [población]. En 1500, las futuras potencias imperiales de Europa (España, Portugal, Francia, Gran Bretaña y Holanda) ocupaban o controlaban, de un modo u otro, cerca del 10 % de la superficie del planeta. En los dos siglos siguientes, esta cifra se duplicó, de modo que en 1800 las principales potencias occidentales —Gran Bretaña, Francia, Alemania, Austria, Rusia y Estados Unidos, más lo que aún quedaba de las colonias españolas y portuguesas en ultramar— ocupaban o controlaban alrededor del 35 %. Menos de un siglo después, la proporción se acercaba al 84 %.

22

Sin embargo, la historia de la dominación europea de gran parte del planeta no es, como podrían sugerir estas cifras, una historia sin fisuras. De hecho, existe una clara distinción entre los llamados «primeros» y «segundos» imperios europeos de ultramar. Los primeros son los que comenzaron en el siglo XVI, se centraron en el Atlántico y se basaron en una amplia colonización. También eran imperios construidos sobre la pretensión de los imperios antiguos, sobre el imaginario de que la metrópoli y sus dominios de ultramar constituían un todo único. Para los españoles, las Américas siempre fueron los

Reinos de Indias. La metrópolis era la «madre patria» y los pobladores no eran simples colonos, sino como dijo de ellos Adam Smith, «no solo son nuestros conciudadanos, sino nuestros hermanos e incluso como nuestros hijos».23 Todo esto llegó a su fin cuando, en una prolongada serie de conflictos desde 1766 hasta mediados del siglo XIX, los colonos, alejados desde hacía tiempo de sus hermanos europeos, se rebelaron y crearon sus propios Estados independientes, Estados que debían ser repúblicas y no monarquías, porque, en palabras del peruano Carlos Lisson, en 1867, «sus hijos se hicieron hombres y porque la República es la verdad».

24

Los segundos imperios comenzaron cuando los primeros se estaban derrumbando. Eran el resultado de un mundo posrevolucionario, y los objetivos e imaginarios que los impulsaban eran muy diferentes de los de sus predecesores. Les preocupaban menos los asentamientos o la expansión de los dominios de la metrópolis que el comercio y el expolio. En el siglo XIX, las poblaciones de América del Norte y del Sur eran predominantemente de origen europeo o mestizo. En las nuevas colonias, las poblaciones eran, y siguieron siendo hasta el final, mayoritariamente indígenas. En 1936 Sudáfrica tenía la población de colonos más numerosa del continente, tras las sucesivas migraciones de entreguerras, e incluso así los europeos solo representaban el 21 % de la población. En Rodesia del Sur eran menos del 5 %.25 En su mayor parte, los gobiernos se gestionaban gracias a funcionarios coloniales a través de soberanías reconocidas y, en algunos casos inventadas, localmente, un sistema que F. D. Lugard, gobernador general de Nigeria entre 1912 y 1919, describió como «gobierno indirecto». No existía la ambición de fundar Nuevas Inglaterras o Nuevas Españas en ultramar, ni se intentó exportar los nuevos sistemas de gobierno nacional que surgieron en Europa a lo largo del siglo XIX.

Como ha argumentado el teórico político sueco Jens Bartelson, la distinción entre imperio y Estados estaba determinada por el hecho de que «ahora existían en espacios diferentes» del globo, y estaban «gobernados de acuerdo con diferentes estándares de legitimidad».26 Es cierto que la ideología permanente del imperio, lo que llegó a conocerse como la misión civilizadora, consistía en última instancia en borrar esa diferencia, haciendo que los pueblos colonizados fueran finalmente aptos para autogobernarse según las expectativas de lo que se describía en términos generales como el «mundo civilizado». Pero eso solía dejarse para otro momento, uno adecuadamente remoto. «La era de la independencia completa aún no se vislumbra en el

horizonte», escribió Lugard en 1923. «El peligro de ir demasiado rápido con las razas nativas puede conducir a la decepción, si no al desastre, aún más probablemente que el peligro de no ir lo suficientemente rápido».27 Esto significaba que, hasta que comenzó el proceso de descolonización a principios del siglo XX, la mayoría de las poblaciones del planeta no solo no estaban organizadas en Estados nación, sino que además consideraban innecesario, y posiblemente antinatural, estarlo. Incluso dentro de Europa, grandes extensiones de lo que hoy son Estados miembros de la Unión Europea en el Este se consideraban esencialmente zonas sin Estado.

28

Puede que los imperios sean hoy recuerdos que se desvanecen, celebrados por algunos, vilipendiados por la mayoría, pero conformaron la geografía política de la mayor parte del mundo. Las monarquías feudales, baronías, ducados, condados, señoríos, marquesados, ciudades libres, repúblicas aristocráticas, principados eclesiásticos y similares —lo que en Francia se llamaba «petites patries» y en España, «patrias chicas»— diseminados por Europa en la Edad Media eran el residuo del Imperio romano de Occidente, sin el cual Europa no habría existido de forma coherente o independiente. Gran parte de la distribución actual de pueblos en Europa central y oriental es producto del Imperio austrohúngaro, o el zarista, o la Unión Soviética. De igual forma, un área que, en la actualidad, va de Uzbekistán al sur de España estuvo una vez bajo el dominio de jefaturas militares musulmanas, primero los Califatos Omeyas, luego los Abasíes y finalmente los Otomanos, y en cierto grado continúa siendo parte de la umma musulmana, con la excepción de Andalucía. El Irán moderno ocupa prácticamente el mismo espacio geográfico que el antiguo Imperio persa aqueménida, y la India moderna, el del Imperio mogol. La Turquía moderna es el núcleo reducido de un imperio, igual que la Rusia moderna. La China actual ocupa gran parte del mismo espacio geográfico que ocupó bajo la dinastía Tang entre los años 618 y 907 de nuestra era. Los virreinatos españoles se encuentran detrás de las fronteras modernas de muchas de las repúblicas de Hispanoamérica y las colonias británicas, de los estados del este de Estados Unidos. El Irak moderno está formado por los antiguos valiatos otomanos de Basora, Bagdad y Mosul. Del mismo modo, la mayoría de los estados modernos de África fueron distritos administrativos imperiales. Y los grandes imperios que han desaparecido del todo —el azteca y el inca, Ghana, Malí o el songhai — lo han hecho solo porque fueron aniquilados por otros imperios.

En muchos aspectos, y en algunos lugares más que otros, la nación aspira a algo parecido a la homogeneidad de la tribu. Anatol Lieven, analista político que se describe como «realista», tiene razón cuando dice que «su tremendo poder […] emocional se deriva en buena medida de la manera en que imita [la] lealtad a la familia» y que esto en gran parte significa que se apoya en «el más fundamental de los instintos: el deseo de un organismo de propagar sus genes».29 Aunque, como insistió Renan, también exigía una forma de autoafirmación —que obviamente no requería la pertenencia a una tribu— y era imaginario más que étnico, se basaba en la noción de continuidad, de un pasado común y un futuro compartido, como los grupos de parentesco; podría decirse que era algo así como un grupo de parentesco ficticio. El término «nación» en sí mismo está ligado específicamente al concepto de parentesco. Deriva del latín natio, que significa «algo nacido» (Natio también es el nombre de la diosa del nacimiento). Al principio, se usaba de forma peyorativa para denominar a la gente que no se organizaba en sociedades civiles, es decir, aquella que simplemente «nacía», no se «creaba». En el derecho romano tardío se utilizaba para describir una raza, una estirpe, un tipo y un parentesco, y también para designar a un grupo de extranjeros residentes, normalmente comerciantes o estudiantes. De este modo, como ha señalado Jürgen Habermas, el origen nacional era atribuido a menudo por otros, con la consecuencia de que «desde el principio estuvo ostensiblemente vinculado a establecer una demarcación negativa que separara a los extranjeros del pueblo propio».30 Más tarde se aplicó a las elites sociales y políticas, y en el siglo XVIII ya había empezado a denominar a un pueblo, un «ethos». Como dijo Immanuel Kant, «los seres humanos que constituyen una nación [Volk] pueden considerarse análogamente los descendientes de un conjunto común de antepasados (congenitti), aunque de hecho no lo sean». Es decir, pertenecen a un linaje único, aunque este sea «jurídico e intelectual» más que natural, cuya madre común es la República, entendida como constitución, más que una parcela de tierra concreta. Un pueblo, pues, es una gens o natio conceptual y jurídica, más que biológica.31 Todas las reivindicaciones de autodeterminación como un derecho «natural», y ahora como derecho «humano», toda afirmación de que de alguna manera un «imperio» es una violación de los derechos, el estatus, la identidad, el propio ser de aquellos de los que se compone, es en última instancia —y muy a menudo en primera— la expresión de un deseo de volver a la tribu, al clan.

Pese a todo, el Estado nación moderno es obviamente más que el parentesco, real o imaginario, de un grupo de gente. Sin embargo, lo que resulta difícil describir con precisión es qué es lo que debería incluirse en esa descripción. Ya en el año 900, el cronista y jurista canónico Regino de Prüm diferenciaba cuatro maneras de clasificar lo que él llamaba «naciones varias» del mundo: eran «ascendencia, costumbre, lenguaje y ley».32 Si a esta lista le añadimos la religión (para Regino, solo los cristianos podían crear naciones), estos son los criterios inmutables hasta el siglo XIX, con algunas modificaciones. Podemos, por tanto, describir una nación como un grupo de personas que vive en un espacio bastante bien definido, con fronteras establecidas que los separan de otros pueblos, todos sujetos a un gobierno, a un estado de derecho, que hablan una lengua, son adeptos a una religión, comparten un estilo de vida más o menos similar y poseen lo que ya para el XVII, si no antes, se dio en denominar «carácter nacional». «La mente humana», como David Hume observaría con mordacidad, «es de una naturaleza imitativa; a menudo, no es posible para un grupo de hombres conversar sin adquirir manierismos semejantes, y sin transmitirse vicios y virtudes».33 El resultado de estas múltiples conversaciones a través del tiempo fue la nación.

A estas definiciones culturales de nación, el filósofo alemán del siglo XVIII Johann Gottfried von Herder añadió una natural. La nación, el «pueblo» —la palabra que utiliza es Volk— era, según él, totalmente parecida a como la había descrito Regino; aunque para Herder, además también había sido confinada por la naturaleza a un lugar concreto, significativamente llamado «patria», algo que la naturaleza siempre trató de reforzar frente a todos aquellos «cosmopolitas», e imperialistas, equivocados que intentaran disolverla. Escribió en 1791: «Cuán maravillosamente [ha separado la Naturaleza] a las naciones, no solo por bosques y montañas, mares y desiertos, ríos y climas, sino sobre todo por lenguas, inclinaciones y caracteres… para que las cuatro cuartas partes del globo no se amontonaran en el vientre de un caballo de madera», con lo que se refería a un «imperio». Herder se hacía eco de la insistencia epicúrea en el tiempo y el lugar, en la especificidad de los individuos, en la necesidad de cultivar los propios jardines, aunque solo sea porque son nuestros y porque, aunque «el mundo» no sea una ilusión, tampoco podemos llegar a conocerlo jamás.

La idea de que existe algún tipo de distinciones naturales entre los pueblos no es, sin embargo, original de Herder. De hecho, es muy antigua. Los atenienses insistían en que literalmente habían «brotado del suelo» del Ática. Esto los convertía a todos, por muy alejados que

estuvieran en realidad unos de otros, en miembros de un único grupo familiar cuya «madre» era la tierra. Les confería su capacidad única de igualdad política, de verdadera ciudadanía. «Todos nosotros, nacidos de una misma madre», expone Sócrates en el Menéxeno de Platón, «no pretendemos ser esclavos unos de otros, ni tampoco amos; más bien nuestra igualdad natural de nacimiento nos impulsa a buscar la igualdad legal».34 Hoy en día, desde Camerún hasta Canadá, se han evocado ideas similares a la del lugar de nacimiento para crear o consolidar identidades locales, con frecuencia muy recientes, y las reivindicaciones políticas y de propiedad, normalmente muy explícitas, que las han acompañado. La idea de lo autóctono es, claramente, un mito político. Es lo que Platón llamó la «noble mentira», inventada y manipulada para otorgar a los miembros de una comunidad un sentimiento de pertenencia y su propósito moral correspondiente para que, en palabras de Platón «invirtieran sus mayores energías en promover los que creyeran beneficioso para la ciudad».35 En la mayoría de los casos, los pueblos indígenas no son, en realidad, más que los penúltimos en llegar;36 a pesar de haber recibido una carta de derechos de las Naciones Unidas en 2006, y con ella algo de identidad propia e incluso si, como los habitantes de Papúa y Australia, existen desde hace muchísimo tiempo. Los pueblos de Canadá que desde 1980 escogieron la denominación First Nations (Primeras Naciones) de ninguna manera fueron los primeros, aunque desde luego precedieron a los colonos británicos y franceses que hoy en día constituyen la mayoría de la población del país. Los nativos americanos, el término más utilizado actualmente para describir a aquellos que en el pasado llamaban «indios», son nativos solo con respecto a los intrusos europeos que los desplazaron. (Es significativo que la expresión se utilizara originalmente para describir a los colonos anglosajones que habían llegado a América en los siglos XVI y XVII, para distinguirlos de los italianos, irlandeses, escandinavos, alemanes, etc., que llegaron en el siglo XIX).

De este modo, creer que se pertenecía a una parcela concreta de tierra significaba no solo compartir las «lenguas, inclinaciones y caracteres» de Herder, y adquirir el derecho a ser tratados igualitariamente (cuando menos ante la ley); también significaba, para la mayoría, creer en la superioridad de los propios, y despreciar y temer a todos los demás como ajenos e inferiores. «Pero ahora prácticamente todo anglosajón [inglés] odia al galo, y todo galo al anglosajón, sin otra razón que la de ser anglosajón», se lamentaba en 1516 el gran humanista holandés Desiderio Erasmo, desesperado ante la incapacidad de los pueblos de la cristiandad para unirse contra su enemigo común: el turco. «El irlandés, solo por ser irlandés, odia al

británico; el italiano odia al alemán; el suabo, al suizo; y así sucesivamente siguiendo la lista. El barrio odia al barrio y la ciudad odia a la ciudad». ¿Por qué, se preguntaba con desesperación, igual que han hecho tantos después de él, «estos ridículos nombres hacen más por dividirnos que el nombre de Cristo por unirnos?».

37

La respuesta —que Erasmo no proporciona— era que estos «ridículos nombres» se refieren a vínculos locales precisos, mientras que el «nombre común de Cristo», como todos los nombres comunes —no importa lo inspiradores y benevolentes que sean— al final lo único que describen son abstracciones inalcanzables. Las diferencias, cuidadosamente alimentadas, de las que dependía la existencia misma de la nación, pretendían fomentar el correspondiente sentimiento de solidaridad. Porque «Nosotros» siempre somos los mejores, siempre debemos favorecer y defender a los nuestros. Jactarse es una condición necesaria de la pertenencia. «Quiero que, día tras día, fijéis vuestros ojos en la grandeza de Atenas, hasta que os llenéis de amor por ella» dijo el general ateniense Pericles al pueblo ateniense en su famosa Oración Fúnebre, esa gran celebración de la superioridad de la ciudad de Atenas sobre todas las demás ciudades, y de la superioridad de la democracia ateniense sobre todas las demás formas de gobierno.

Los pueblos, las naciones, así entendidos existen desde hace mucho tiempo.

Desde su aparición como sistema político distintivo y reconocible, la nación ha tenido muchos significados diferentes y orígenes diversos: se la ha presentado como la expresión política de la singularidad étnica y lingüística;38 se la ha descrito como hija de la Revolución Industrial; como la creación de una cultura de comunicación de masas;39 y como el resultado de un proceso secular de autoconciencia.

Es evidente que la nación moderna entendida de cualquiera de estas maneras tiene muchas y profundas raíces históricas. No es disparatado pensar en España como una única «nación» tras la unión de las coronas de Castilla y Aragón en 1469. Del mismo modo, podría decirse que Inglaterra se convirtió en una «nación» en los siglos X, XIII y XVII; y se ha argumentado que, a pesar de las afirmaciones de los revolucionarios de haber creado la nación francesa, ya existía tal cosa en el siglo XIV, sin duda alguna en el siglo XVII, durante el reinado de Luis XIV. Todas estas reivindicaciones planean sobre los conceptos de unión política, dinástica, cultural y religiosa,40 que son claramente

significativos y fundamentales para comprender la idea de nación aparecida en el siglo XIX, pero que no estaban asociados a una ideología de unificación, de cohesión, de un propósito común. (En estos casos, sin embargo, también es cierto, como señaló Alexis de Tocqueville en 1835, que estaban menos centralizados que los modernos Estados Unidos).41 Incluso la ambición de Luis XIV de convertir Francia en un único Estado unido, un état unifié, no era más que un intento de asegurar su propia autoridad real frente a unas élites locales poderosas y, con frecuencia, insubordinadas. Para Max Weber, el Estado es también, aunque no solo, «una comunidad humana que reclama (con éxito) el monopolio del uso legítimo de la fuerza física».

42

De hecho, se podría decir que todas las naciones de Europa fueron el resultado de procesos similares de unificación por la fuerza, algunos con más éxito que otros. Antes del siglo XIX ya existían naciones de una u otra forma, pero no el Estado nación ni el nacionalismo. Mientras que los miembros de las primeras petites patries y «patrias chicas» —a menudo apenas mayores que aldeas o parroquias que constituían las naciones y de las que estaba compuesta gran parte de Europa, e incluso del mundo, en 1500— podían imaginarse a sí mismos como parientes, esto iba a ser mucho más difícil para los miembros de los grandes ensamblajes de microcomunidades que constituyen la nación moderna.43 El historiador y teórico político anglohúngaro Istvan Hont tenía toda la razón al afirmar que: «El "Estado" moderno surgió cuando el estatus de la civitas en su conjunto, entendida como respublica o mancomunidad, se otorgó privilegios sobre el estatus de sus componentes».

44

La idea de nación que surgió lentamente a principios del siglo XIX era, por tanto, notablemente diferente de estas concepciones anteriores. La nación, en la definición de Habermas, es —o más bien debería ser— el medio por el cual

los habitantes de un Estado adquieren conciencia de una nueva forma de solidaridad basada en el derecho (Recht) y la política. Se trata de una conciencia nacional cristalizada en torno a la percepción de un origen común, de una lengua común y de una historia común que transforma a los sujetos en ciudadanos de una única comunidad política, es decir, en miembros capaces de sentirse responsables los unos de los otros.

El idioma en el que se expresaba el nuevo nacionalismo había sido despojado de toda asociación con el grupo familiar. La nueva nación no podía tener padre. Lo que Habermas denominó «comunidad democrática intencional (Willensgemeinschaft) ocupa el lugar del conjunto étnico».45 La nación era una suma de ciudadanos, no una comunidad de descendientes. Por eso la nación moderna, que se convertiría en responsable de la idea de «democracia», solo podía ser, como insistió en 1955 el austriaco Hans Kelsen —posiblemente el jurista más potente, más eminente y más influyente del siglo XX— una «sociedad sin padre».46 Por eso, antes de 1815, los tratados internacionales se celebraban entre soberanos, caducaban a la muerte de uno de los firmantes y tenían que firmarse de nuevo (o renegociarse) por su sucesor. Los tratados modernos, por el contrario, se contraen entre Estados nación a través de sus representantes y se consideran vinculantes hasta que una de las partes, o ambas, los derogan.47 Como escribió el jurista internacional Hersch Lauterpacht al final de la Segunda Guerra Mundial —durante la cual a muchos les pareció que, al menos en Europa, la democracia iba a desaparecer por completo— la democracia puede ser una «condición esencial de la libertad, pero no su salvaguarda absoluta. Esa salvaguarda debe estar fuera y por encima del Estado…».

48

DE LA NACIÓN AL ESTADO NACIÓN

Si la nación hubiera sido tan solo la expresión de un deseo colectivo, no importa cómo de devoto —un «plebiscito diario», aunque fuera entusiasta—, hubiera sido muy difícil que hubiera sobrevivido a las guerras, la mayoría civiles, en las que Europa se vio sumida del siglo XVI hasta mediados del siglo XX. Lo que la nación moderna también poseía, a diferencia de su versión de la antigüedad o de la era moderna temprana, era su asociación con un Estado, su sistema de leyes y aparato complejo de poder,49 que le permitía la supervivencia y, llegado el momento, triunfar sobre las otras naciones.

Y lo que le proporcionaba tal asociación, lo que encauzó el concepto de nación hacia el de Estado era la que ha acabado por convertirse en una idea omnipresente: la «soberanía». Aunque se haya expandido a

todas partes y haya adquirido muchas formas y expresiones diferentes, el concepto de soberanía fue originalmente definido por dos hombres: el jurista francés Jean Bodin, en 1576, y el filósofo inglés Thomas Hobbes, en 1651. Sus afirmaciones eran muy sencillas. Ambos habían sufrido en sus propias carnes los horrores de los conflictos civiles; habían visto cómo enfrentaban comunidades y destruían familias, y devastaban gran parte de Europa de mediados del siglo XVI a mediados del siglo XVII, hasta la Paz de Westfalia. «Todas las calamidades que deben evitarse por la industria humana surgen de la guerra, pero, sobre todo, de la guerra civil», escribió Hobbes. Los puntos de vista de Bodin y Hobbes acerca de cómo poner fin a una guerra civil eran, en muchos aspectos, muy diferentes; pero sus conclusiones eran muy similares, al menos, en uno de esos aspectos. Ambos estaban de acuerdo en que no habría Estado que pudiera ser estable y garantizar el propósito de seguridad para sus ciudadanos y súbditos, si no estaba unido por una única fuente de poder indivisible. La soberanía, en palabras de Hobbes, solo podía ser «inmortal, intransferible e inseparable». Las leyes debían surgir de una sola fuente, así como el poder coercitivo, una divisa, un sistema impositivo, una fuerza militar y una religión. No había nación verdadera que pudiera ponerse en manos de los pequeños organismos en conflicto continuo que constituían la mayor parte de la Europa moderna temprana. La soberanía, como la Constitución francesa de 1791 estipulaba sin lugar a dudas, haciéndose eco de Hobbes, «es una, indivisible, inalienable e imprescriptible. Pertenece a la nación; ningún sector del pueblo ni ningún individuo puede arrogarse su ejercicio», aunque añadía algo que a Hobbes le hubiera parecido una sandez: que esos poderes solo se debían ejercer «por delegación». Por el mismo criterio, claro, no había Estado soberano que pudiera someterse al poder de uno extranjero. Con el tiempo el Estado moderno —el «dios mortal» de Hobbes— se acabaría por convertir en un «un interés único, que trasciende los intereses de los muchos que componen ese todo», tal y como el economista, teórico político y «pluralista» Harold Laski describió en 1927. Aunque era de reciente creación, ya había adquirido «la majestuosidad de la historia; y es lo bastante antiguo como para que su sustancia actual parezca permanente a la masa humana».50 El Estado había asumido lo que Laski llamó una «autoridad moral especial que sobrepasaba la de cualquier grupo o individuo». Así pues:

Debes rendir tu personalidad ante sus demandas. Debes fundir tu voluntad con la suya. Tendrá razón, la tenga o no, aunque resulte paradójico. Aventurarse a criticarlo en una gran guerra constituirá una falta de patriotismo. Le apoyará la ley, ya que en esta visión soberana

tiene el poder de atar tu voluntad a la suya.

51

Para llegar a estas condiciones, el Estado nación moderno —ese dominio único del poder soberano en una sociedad civil viva, vibrante y poliforme— requería de algo más para sobrevivir y prosperar, si tenía que mantenerse. Necesitaba una ideología propia y lo que en 1985 Émile Durkheim describió como «esa oscura idea mística»: el nacionalismo.52 Y quizás esto, más que cualquier otra cosa, era lo que al final iba a resultar en lo que Istvan Hont —quien había presenciado algunas de sus consecuencias más devastadoras de primera mano— describió como la «crisis permanente de la humanidad».

53

Hoy en día, ensombrecido por el legado del fascismo y el nacionalsocialismo, el nacionalismo aparece como ese tipo de tribalismo, xenofóbico, ignorante, sectario y normalmente, abiertamente racista, que el teórico político John Dunn ha denominado la «vergüenza más profunda del siglo XX».54 Sin embargo, el nacionalismo no ha sido siempre lo que los fascistas y los nazis sí eran, populistas y autoritarios. Incluso los ideólogos del Reinado del Terror francés, Robespierre y Saint-Juste, insistieron en que, aunque una suerte de patriotismo había sido definitorio para su concepción de la verdadera República, este nunca se debía seguir tan a ciegas como para ser incompatible con la «hermandad de la humanidad».55 El «soberano de la tierra» y el «legislador del universo», como se refería a él Robespierre, era simplemente «el género humano». Además, el nacionalismo no ha sido siempre tan oscuro, si bien en ocasiones haya estado teñido de misticismo. Sus orígenes fueron, de hecho, liberales y paradójicamente internacionalistas. En 1850, el nacionalismo que surgió del colapso del orden napoleónico no fue llamado «nacionalismo» sino, de forma reveladora, «principio de nacionalidad» por Giuseppe Mazzini, arquitecto intelectual de la unificación italiana, ideólogo de la nueva Europa posimperial y uno de los intelectuales más célebres y venerados del siglo XIX. Este principio no se remontaba a antiguas glorias; no pretendía revivir la Francia de Vercingétorix, la Italia de la República romana o la España del Cid, por fantásticas que fueran; y no tenía necesidad de situarse por encima de los demás. A quienes argumentaban que, en efecto, la nación no era más que una «manifestación del pasado, un concepto medieval que ha causado

mucho derramamiento de sangre y sigue fraccionando el pensamiento de Dios en la tierra», Mazzini les respondía que la nueva «nacionalidad» no iba a ser una «amarga guerra contra el individualismo». No pretendía fomentar un nuevo sectarismo; y denunció los tres pilares de raza, lengua y clima sobre los que se habían construido tantas ideas de excepcionalismo. Su proyecto era de rejuvenecimiento, y todo esfuerzo de rejuvenecimiento tenía como objetivo último la reconciliación de «las dos ideas fundamentales de la nueva era»: «patria [patrie] y humanidad». En 1919, el presidente estadounidense Woodrow Wilson, promotor no solo del principio de «autodeterminación», sino también de la fuerza política que impulsó la creación de la Liga de las Naciones, se detuvo en la ciudad natal de Mazzini, Génova, de camino a la Conferencia de Paz de París, y ante su monumento en la Via Grenchen, declaró que su ambición en la conferencia era, precisamente, hacer realidad los ideales de este pensador solitario que «por algún don de Dios había sido elevado por encima del nivel común».

56

De hecho, fue la concepción de la nación de Mazzini la que se convirtió en la máxima expresión del «plebiscito diario» de Renan: era lo que vinculaba al pueblo en su consentimiento tácito a la existencia y la prioridad de la nación a la que pertenecía. Es esta concepción de la nación la que, como la ha descrito Habermas, «encuentra su identidad no en una comunidad étnica y cultural», sostenida por símbolos, imágenes, mitos históricos y similares, sino —como la entendía Mazzini— «en la práctica de los ciudadanos que ejercen activamente sus derechos de participación y comunicación».57 En su forma final, esta debía ser, para Mazzini y Renan, una «gran asociación de dos niveles, uno de los cuales representa la tendencia nacional de cada pueblo individual, que instruye a la humanidad a amar a la Patria; el otro representa la tendencia colectiva [tendenza commune] de todos los pueblos, que enseña a la humanidad a amar a la Humanidad».

58

Para Mazzini, el nuevo orden mundial del futuro no iba a ser un imperio como había sido, o se creía que había sido, el romano, compuesto de pueblos semiautónomos unidos por una cultura, lenguaje y derecho comunes; se trataba, más bien, de algo mucho más cercano a una sociedad global de pueblos totalmente autónomos, pero unidos de forma similar por un sentimiento de compartido de «humanidad». El «principio de nacionalidad de Mazzini no era un

«proyecto nacional sino internacional… La vida de cada nación tiene dos caras: es tanto interna como externa, con la mirada orientada hacia sí misma y hacia fuera.59 A principios del siglo siguiente, el economista socialista inglés J. A. Hobson, uno de los más fieros e influyentes críticos contemporáneos del imperio, insistía —haciéndose eco de la decepción de Mazzini con el viejo cosmopolitismo— en que el nacionalismo debería ser «terreno abonado para el internacionalismo» y que un «internacionalismo fuerte en forma y espíritu» no podía nacer de un «cosmopolitismo anárquico formado por unidades individuales en medio de la decadencia de la vida nacional», sino solo a partir de «la existencia de nacionalidades poderosas que se precien».60 En opinión de Mazzini, esta era una posibilidad aún remota y nadie debería intentar «imponer [al presente] un mundo cuyo tiempo aún no ha llegado».61 A pesar de todo su idealismo confeso, Mazzini iba a ejercer una poderosa influencia no solo sobre la concepción de un mundo formado por Estados nación autónomos e independientes, sino también sobre lo que algún día podría llegar a sustituirlo.

Fueron las «poderosas nacionalidades que se respetan a sí mismas» de Mazzini las que, tras el fin de las guerras napoleónicas en 1815, derribaron finalmente el viejo orden de Europa. Fue, en sus propias palabras, «el pueblo, galvanizado por la idea de la nacionalidad», el que acabó por desmembrar los Imperios austrohúngaro, otomano y el español en América. Fue este nacionalismo, el «nacionalismo liberal» —y no el aislacionismo corto de miras que le seguiría a principios del siglo XX—, el que encendió las revoluciones que condujeron finalmente a la creación de nuevas naciones en todo el mundo occidental. El historiador Charles Maier ha contabilizado más de veinte guerras de lo que él llama «reconstitución nacional» en todo el planeta entre 1845 y 1878, una lista que admite que es solo «parcial».62 Incluso la guerra de 1992 a 1995, que desembocó en la creación de Bosnia-Herzegovina, pueden considerarse parte del mismo proceso de construcción nacional y desintegración imperial del que el actual intento ruso de reconstruir el imperio zarista en Ucrania es un lamentable colofón.

63

Más allá de Europa, América y el Imperio otomano, tal vez tan solo Japón (y Siam/Tailandia) siguió un camino análogo. Transformado por la Restauración Meiji que empezó en 1868 y que fue un proceso de construcción de una nación tan notable como cualquiera en Europa, Japón pasó de ser una nación dividida en unos 250 territorios (han), cada uno gobernado por un príncipe (daimyo), a ser en 1900

uno de los países más centralizados del mundo. Así, Japón, que había permanecido cerrado al mundo exterior desde la década de los 1630 hasta 1854, se reinventó en imperio al estilo europeo, para invadir Manchuria en 1931 y, por consiguiente, entrar en una guerra feroz, aunque al final desastrosa, contra Estados Unidos, que para entonces ya era el Estado nación más poderoso del mundo.

64

De esta manera, el Estado nación moderno se convirtió no solo en un terruño, un lugar por el que sentir un apego sentimental, un hogar, una persona moral y una condición de autoridad soberana indivisa. También se había convertido en lo que el más grande de los filósofos del Estado moderno, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, denominó en 1820 una «entidad totalmente espiritual», «espíritu en su racionalidad sustancial, y actualidad inmediata y, […] por lo tanto, el poder inmediato en la Tierra: cada Estado es, en consecuencia, una entidad soberana e independiente en relación con los demás».65 Para Hegel, la nación ya no es que se hubiera unido al Estado, sino que había sido totalmente absorbida por él.66 Es el Estado, decía, el que consigue la «realización formal de la Idea general [de la Nación]», y al hacerlo proporciona a sus miembros su ser ético, sin el cual el pueblo [Volk] «carece de la Objetividad de poseer una existencia universal y universalmente válida [Dasein]».67 Solo siendo «miembro de un Estado, el individuo mismo tiene objetividad, verdad y vida ética». Con esto, Hegel fue mucho más allá de lo que los teóricos del Estado anteriores habían previsto para cualquier comunidad humana, con la posible excepción de Rousseau. Para todos los contractualistas europeos de una generación anterior, y para sus herederos liberales, las cualidades morales del Estado y de la nación solo podían ser conferidas por sus miembros individuales. Por el contrario, según el relato hegeliano, el Estado es una entidad moral autosuficiente como para conferirles principios éticos a ellos, aunque el Estado surgiera, de algún modo, de sus miembros. Ahora el Estado nación ha adquirido —o se le ha otorgado— el aura, el estatus cuasi místico que le corresponde al convertirse en algo que podría, como todavía ocurre en muchos lugares, considerarse como si su persona jurídica, su «ser moral», fuera algo más que una simple metáfora.

Para Hegel había sido la Revolución Francesa, ese «glorioso amanecer mental», la que lo había hecho posible, al instaurar los principios universales y racionales de la Declaración de los Derechos del Hombre. La Revolución señalaba el final de la historia. La humanidad seguiría existiendo, pero ahora solo como Estados que se basaban en estos principios universales. Como el historiador alemán, Leopold von

Ranje, el padre de la historia nacional moderna, diría de ella a posteriori, había sido en la Revolución francesa cuando las «nacionalidades rejuvenecieron, revivieron y se desarrollaron de nuevo. Se convirtieron en parte del Estado, porque sin ellas el Estado no podía existir».68 La nueva entidad, el Estado nación, se había convertido en el sujeto de la historia, o como lo fue para Ranke, el único sujeto de la historia.

El Estado nación tenía que ser completo en sí mismo. Para lograr este fin también debía tener un «otro» al que deseara dominar, como insistió Hegel. «El Estado», decía, «es un individuo, y la negación es un componente esencial de su individualidad». Cualquier cosa que se pareciera a una «paz perpetua» solo podría resultar en un «estancamiento… entre naciones». Pero «sin relaciones [Verhältnis] con los demás, el Estado no puede ser un individuo [Individuum] real más de lo que un individuo [der Einzelne] puede ser una persona real sin relacionarse con otras personas».69 La individualidad del Estado se afirma en su relación con los demás, pero su «libertad primaria y dignidad suprema» solo existen en su completa independencia.70 Cualquier búsqueda de unión entre Estados nación de cualquier tipo sería, por tanto, un engaño, un resultado imposible para la raza humana.

71

La guerra, o lo que Hegel llama «el momento ético de guerra», es ese instante en que la ciudadanía, en defensa de la «individualidad sustancial del Estado», está dispuesta a entregar todo lo que les pertenece como individuos, «su propia vida y su propiedad, sus opiniones, así como todo lo que pertenece al ámbito de la vida».72 No es que Hegel considerara la guerra como algo bueno en sí mismo, pero cuando ocurre, cuando un Estado no tiene otra alternativa, la guerra debe aceptarse como el «momento en que la salud ética de las naciones se preserva en su indiferencia hacia la permanencia de las determinaciones finitas».

No fue Hegel, a quien nunca se podría acusar de «nacionalismo», sino sus seguidores, mucho menos sutiles y mucho más agresivamente «patrióticos» (en su comprensión del término), quienes fueron, en gran medida, responsables de transformar el nacionalismo «liberal» de Mazzini y Herder en lo que acabaría convirtiéndose en el fascismo y el nacionalsocialismo,73 sobre todo, tras la creación del nuevo Reich alemán en 1871. Quizás el más influyente de ellos fue el historiador pangermánico, sucesor de Ranke en la cátedra de Historia de la Universidad de Berlín y miembro del Reichstag, Heinrich von

Treitschke. Para Treitschke, al igual que para Hegel, era la inevitabilidad de la historia lo que había llevado a cada pueblo a «amalgamar a su población en el habla y costumbres en un solo molde» y, posteriormente, a «constituir un Estado propio».74 Y ese Estado, a diferencia de la «concepción moralizante» que los liberales alemanes tenían de él, debía ser algo cuyo poder «se ejercería ferozmente y a la vista de todos», lo que significaba inevitablemente en competencia y conflicto con otras naciones. «Sin guerra», escribió Treitschke, «no puede haber Estado».75 La guerra aúna fuerzas y fraternidad, y estimula la necesidad de sacrificio que todo Estado requiere si quiere realizarse como tal. La guerra es el único agente del verdadero progreso. La paz es su negación. Fue el «patriotismo» y no la «nacionalidad» mazziniana lo que constituyó «el alto ideal moral del honor nacional» y que siempre encontrará su máxima expresión en la guerra.

76

Treitschke había tenido éxito en degradar las «nacionalidades que se precien» a lo que Durkheim llamó «el nacionalismo de rebaño», que, en su opinión, en 1914 había sido responsable en la transformación de los alemanes —una vez parte del mundo globalizado, de la «gran familia de pueblos civilizados»— en «bárbaros seres agresivos y sin escrúpulos».

77

La influencia de Hegel y Treitschke se extendió mucho más allá de Alemania. Como Harold Laski señaló tres años más tarde, cuando la Primera Guerra Mundial llegaba a su fin:

Que esta [teoría individualista del Estado] haya triunfado no solo en la Alemania moderna, sino también, en menor medida, en la Europa moderna, quizás por su evidente relación con la filosofía dominante de Hegel, es una mera perogrullada en un mundo en el que Treitschke es el tema de las conversaciones de salón. Una época de crisis unifica en todas partes lo que antes tenía apariencia de diversidad. El Estado exclusivo triunfa fácilmente.

78

Era, por supuesto, este «Estado exclusivo» —que había hecho posible los «segundos» imperios europeos— el que había tomado los conflictos intestinos entre las naciones del continente y los había transpuesto a

otros lugares; tanto es así que el economista político Paul Leroy-Beualieu señaló en 1974: «Con los ojos puestos en los enormes expolios a los que podrían acceder en tierras distantes, ellos [los europeos], han olvidado las mezquinas disputas con sus vecinos».

79

Lo irónico era que lo que había constituido los imperios también los había destruido. Como lo resumió el filósofo indio —positivista comteano— Sir Brajendranath Seal en su conmovedor discurso de apertura del Primer (y último) Congreso Universal de Razas de 1911: «El ideal nacional se eleva ahora a una plataforma superior. Ya no compite con los ideales de los individuos. Se convierte verdaderamente en un Ideal regulador, el Ideal de armonizar, cumplir, realizarse en todos y cada uno de sus miembros, en sus ideales y valores personales, sociales, nacionales y cósmicos».80 Una vez que este «Ideal Nacional» se estableció plenamente en las mentes de los colonizados como la única forma moderna posible de sociedad política, rápidamente llegó a ser visto como el único instrumento con el que expulsar a sus amos coloniales. Para muchos de los que lucharon por liberarse de la dominación europea, el primer paso fue siempre crear un Estado. Una vez conseguido, todo vendría después. Como dijo Hannah Arendt en 1951, «la verdadera libertad, la verdadera emancipación y la verdadera soberanía popular», marcadores de la identidad política moderna, «solo podían alcanzarse con la plena emancipación nacional».81 «Buscad primero el reino político», como declaró Kwame Nkrumah, el primer presidente de una Ghana independiente, «y todo lo demás vendrá por añadidura». La mayoría de los nuevos Estados propuestos en África eran también, como hasta cierto punto lo habían sido, un siglo antes, los de América del Norte y del Sur, «Estados» sin verdaderas «naciones» que los acompañaran.82 Eran territorios soñados por los señores imperiales. (En este sentido, es importante recalcar que las trece colonias británicas se convirtieron en los «Estados» Unidos de América, no en las «Naciones Unidas» o, como sucede en Países Bajos, en «Provincias Unidas». David Armitage tiene toda la razón cuando dice que «la Declaración Americana [de Independencia], como todas las declaraciones que vinieron después, era un documento de creación de Estado, no de formación de una nación»).83 Yendo aún más allá, todos los líderes de los movimientos independentistas modernos han tenido buenas razones para hacerse eco del famoso, y apócrifo, comentario de Massimo d'Azeglio tras la independencia italiana en 1861: «Hemos hecho Italia. Ahora debemos hacer a los italianos». (L'italia è fatta, adesso bisogna fare gli Italiani!). Sin embargo, debería haber dicho «rehacer a los italianos», porque el nuevo Reino de Italia

ocupaba un espacio territorial, más o menos, claramente definido. Tenía una capital antigua, y muy simbólica, y una lengua única, con variaciones locales como las que existían en otras partes de Europa. Los nuevos Estados poscoloniales rara vez tenían nada de esto. Todos ellos habían sido impuestos o creados por las antiguas potencias coloniales.

84

Cuando en 1918 el presidente estadounidense Woodrow Wilson declaró que la «autodeterminación», el principio según el que todo pueblo tenía derecho a gobernarse de la manera que escogiera, ya no era una «mera expresión» sino que sería contemplada en adelante como un «principio de acción imperativo», estaba declarando, en realidad, que ser ciudadano de un Estado nación era el derecho natal de todo ser humano del planeta. «La autodeterminación nacional se convirtió de esta manera en una invitación abierta a la secesión», en palabras de E. H. Carr.85 Cuarenta años después, la Declaración de Derechos Humanos de Naciones Unidas hizo del derecho de poseer una «nacionalidad» —esto es, pertenecer a un Estado nación— un derecho humano. De ahí en adelante, no se podía esperar que ningún ser humano viviera sin una. (Aunque el derecho a cambiar de nacionalidad también se declaró igualmente «humano»).86 Hoy en día, no hay gobierno que no sea reconocible, y que no se reconozca a sí mismo como Estado nación, ni siquiera China.

Aún hay grupos dentro de naciones existentes a los que se les ha negado la creación de Estados propios: los aborígenes australianos, los kurdos, los vascos, los samis, los flamencos, los corsos. Algunos han tenido algo más de éxito, en el sentido de que casi lo han conseguido e incluso puede que lo hagan en el futuro: los catalanes y los escoceses. Aquellos que rechazan la idea estatal de plano, como los romaníes, sintis, sorbios, wendos, valacos, cárpato-rusos y ladinos se han transformado en obstinadas reliquias de un pasado extinguido hace mucho. Como John Stuart Mill proclamó de manera grandilocuente en 1861, haciendo un resumen de todo lo que el entonces aún emergente Estado nación podía ofrecer:

Nadie puede suponer que no sea más beneficioso para un bretón, o un vasco de la Navarra francesa, introducirse en la corriente de ideas y sentimientos de un pueblo altamente civilizado y cultivado —ser miembro de la nacionalidad francesa, en igualdad de condiciones, con todos los privilegios de la ciudadanía francesa, compartiendo las ventajas de la protección francesa, y la dignidad y el prestigio del poder francés— que pertrecharse en su propia pequeña órbita mental,

sin participación ni interés en el movimiento general del mundo.

87

DEMOCRACIA Y EL ESTADO NACIÓN

Hay otro rasgo definitorio del Estado nación: en Occidente y por ahora, al menos, es democrático, aunque hay dudas sobre cuánto tiempo Hungría y Polonia continuarán siéndolo. En esto también difieren los Estados nación de los imperios. No todos los Estados nación del mundo actual son democráticos. Muchos, con China como mayor exponente, claramente no lo son. La autoridad mística de la nación, su capacidad de despertar la pasión de sus pueblos, de ofrecerles algo con lo que identificarse, de controlar todas las fuerzas políticas dentro de sus fronteras, obviamente no requiere una forma democrática de gobierno. No obstante, si bien hoy hay muchos Estados nación que no son democracias, no hay democracias que no sean Estados nación. Como observó el filósofo radical francés y autodeclarado anarquista PierreJoseph Proudhon en 1863, cuando el Estado nación moderno aún estaba en pañales: «La nacionalidad y la unidad: esas son hoy la fe, la ley y la razón de los Estados; esos son los dioses de la democracia».

88

Si adoptamos la definición de democracia como una forma de autogobierno colectiva, no podemos decir que sea una invención exclusivamente occidental. Las tribus de Ochollo en Etiopía, los cosacos de la Zaporia del siglo XV, la nación Igbo de África Occidental y puede que muchos otros, todas comunidades relativamente pequeñas, se gobiernan de manera similar.89 Los sistemas de gobierno colectivo a través de la deliberación de la mayoría, o cuando menos sus representantes, era, o se pensaba que era uno de los rasgos de las «democracias comunales de Asia», como las llamó el político teórico y economista Radhakamal Mukherjee. Henry Maine creía que esta forma de gobierno colectivo se había extendido de India a Escandinavia, y que era uno de los aspectos definitorios de los pueblos «arios».90 La interpretación predominante del término democracia, la idea de que el gobierno no solo puede ser en interés del pueblo, sino que el Estado puede, de hecho, ser gobernado por el pueblo, deriva de una innovación griega del siglo VI a. C. Sin embargo, la polis democrática griega era muy distinta del Estado nación democrático representativo, liberal y occidental moderno. Este ha sido el producto de una serie de

conflictos entre las personas y sus representantes, y los aspirantes a monarcas patriarcales que los gobernaban; esto es: de «revoluciones» entendidas como la completa transformación del orden político. La más significativa e influyente de ellas, en lo que se refiere a la creación del Estado nación moderno, fue la Revolución francesa. Puede que a Michelet le pudiera la vanidad cuando proclamó que Francia había conseguido finalmente «desencallar a la humanidad», pero sí es cierto que su revolución desencalló gran parte de Europa. En última instancia y no sin esfuerzo, transformó a los pueblos de Borgoña, Navarra, Gascuña y provenza —esas petites patries de las que Francia se había compuesto— en franceses, con plena consciencia, en un solo pueblo, en una nación (la Grande Nation) de la que hasta los desposeídos podían enorgullecerse. No solo eso, sino que además canalizó este concepto de nación hacia los derechos que los individuos podían reclamar, no solo como franceses, sino también como «hombres» (aún no como «mujeres»).

Esto y el intento de exportar la Revolución, aunque fuera de forma atenuada, al resto del continente la convirtieron en un faro a seguir por todos aquellos que buscaban un gobierno representativo justo. Más tarde, por supuesto, vinieron la Revolución rusa de 1917 y las Revoluciones chinas de 1911, 1928 y 1949, pero aunque todas ellas hicieron uso del término democracia, ninguna, salvo la República China de 1911, entendió la palabra en el sentido en que se ha entendido en Occidente desde por lo menos el siglo XVIII, que es el mismo que tiene para el mundo de hoy, en particular tras la transformación de la China maoísta y el colapso de la Unión Soviética.

Sin embargo, no todos compartían esta visión algo optimista del nuevo Estado nación democrático. A muchos les parecía que la verdadera consecución de la Revolución Francesa no había sido delegar el poder directamente en el pueblo, sino sustituir una monarquía absoluta por un Estado absoluto, impulsado por lo que Robespierre había llamado el «despotismo de la libertad».91 En el proceso, el «individuo» —que la tradición republicana clásica y sus herederos comunistas tanto despreciaban— efectivamente había desaparecido. Este «monstruo estatal», como lo llamó el sindicalista y anarquista Edouard Berth, «lo devoraba todo, grupos e individuos».

92

A lo largo de los siglos, la «democracia» ha adquirido muchas formas. Sus credos básicos son, por supuesto, la libertad y la igualdad ante la ley, y la libertad de hacer cualquier cosa y actuar de cualquier manera que el individuo desee y que la ley no impida. También exige hoy el

sufragio para todos, aunque haya tardado mucho en llegar; las mujeres no obtuvieron el derecho al voto en Suiza hasta 1971, y a uno de sus cantones no llegó hasta 1991. Pero la democracia, como bien insistió Hans Kelsen, es un procedimiento, «un método específico de creación y aplicación del orden social constitutivo de la comunidad».93 Hoy podemos entender que un Estado democrático es aquel gobernado por una asamblea elegida por la mayoría del pueblo, que vive bajo un Estado de derecho, administrado por un poder judicial independiente. A pesar de que aún perduren los antiguos modos arcaicos de concebir el gobierno, los gobernantes de los Estados democráticos no son «padres». Desde luego, no son divinidades ni semidivinidades, como pretendían ser los anteriores gobernantes, desde los emperadores romanos hasta los monarcas franceses. Son humanos: hombres, y cada vez más mujeres, que en su gran mayoría se esfuerzan por subrayar lo similares que son en todos los aspectos importantes a las masas que constituyen «el pueblo» al que representan, por improbable que esto parezca a menudo. Las democracias son también, por supuesto, Estados en los que existe, por definición, una transición pacífica y regular del poder, en los que, por utilizar una expresión introducida por primera vez en Inglaterra en 1826 como una broma (pero que posteriormente se tomó muy en serio), la oposición al gobierno existente en el Estado es «leal», es decir, leal al sistema, leal al Estado, al pueblo y a su sociedad. Es la idea, que se remonta hasta Aristóteles, de que los verdaderos ciudadanos se sienten a la vez gobernantes y gobernados pacífica y cooperativamente y, porque lo son, aceptan una transición de poder sistemática, ordenada y pacífica. Se trata de un concepto que Donald Trump, Viktor Orbán o Recep Tayyip Erdogan, y no solo ellos, no parecen comprender en absoluto.

Hay muchas democracias autoproclamadas que, aun llevando a cabo muchos de sus rituales —sobre todo, y con frecuencia exclusivamente, la celebración de elecciones—, son en todos los demás aspectos cualquier cosa menos «representativas». No todas están en los llamados países en vías de desarrollo o en el sur global y, con la celebración de elecciones, pretenden evitar la reprobación de Occidente y sus organismos, como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional. En 2013, en Azerbaiyán, una «república democrática», los resultados de las elecciones, que favorecían ampliamente a los candidatos en el poder, se publicaron accidentalmente desde una aplicación de iPhone un día antes de que empezara la jornada electoral.94 Los rituales de la democracia pueden subvertirse fácilmente y muchos afirmarían, como ha hecho el teórico político francés Bernard Manin de forma convincente, que la

democracia moderna es, en efecto, una forma de aristocracia, en la que no es el pueblo, sino los «mejores» (los aristoi) entendidos ahora como los más ricos y los más educados, los que realmente gobiernan.95 Pese a todo, la democracia moderna sigue considerándose, como se supone que dijo el poco convencido partidario de la igualdad Winston Churchill, «la peor forma de gobierno, con excepción de todas las demás que se han probado».

Sin embargo, Occidente, al menos, ha pensado muy poco en esas posibles «formas de gobierno». En el siglo V a. C., el historiador griego Heródoto imaginó (aunque insistía en que realmente había tenido lugar) un debate entre tres notables persas sobre cuál sería la mejor forma de gobierno para el nuevo Estado que planeaban crear: monarquía, aristocracia o democracia o, para ser precisos, lo que Heródoto llama isonomía o igualdad ante la ley. En otras palabras: ¿qué es mejor: el gobierno de uno, de unos pocos o de muchos? Como era de esperar, ya que se trataba de persas y Heródoto era griego, fue el campeón de la monarquía, Darío —quien posteriormente se convertiría en el primero de los grandes emperadores aqueménidas—, el que se impuso.

Los términos del debate sobre cuál es la mejor forma de gobierno han permanecido más o menos inmutables hasta nuestros días. A veces se han modificado los nombres y también las formas, pero la elección sigue estando entre uno, unos pocos y muchos, y quizás no haya más opciones. Tal vez, sin embargo, haya llegado el momento de replantearse el debate.

El Estado nación, democrático e integrador, se ha convertido en algo tan omnipresente, en una parte tan importante de todo lo que Occidente ha exportado a los países no occidentales, en un símbolo tan relevante de los derechos de los individuos a controlar su propia vida política sin interferencias ni directrices de terceros, que resulta prácticamente imposible imaginar un futuro sin él.

Sin embargo, los Estados nación, a pesar de todas sus pretensiones de arrogarse un poder soberano indivisible, no viven hoy, ni quizás hayan vivido nunca, aislados los unos de los otros. Incluso Thomas Hobbes, que consideraba la relación entre los Estados análoga a la relación entre individuos o grupos de personas «en estado natural», aceptaba que existía algún orden mayor, algún impulso regulador, que unía a todos los seres humanos como miembros de una única especie. Y a pesar de toda la insistencia en la singularidad y particularidad de los «caracteres nacionales», hoy en día a pocos, incluso a los nacionalistas más decididos, les resultaría difícil negar que todos los

Estados, por aislacionistas que sean, tienen algo en común: todos se ven obligados a reconocer, aunque sea de forma limitada, las pretensiones que otros Estados tienen sobre ellos; todos se ven obligados a compartir los espacios globales en los que se encuentran; todos se ven cada vez más obligados a repartirse los escasos recursos del planeta; y hoy en día, ninguno podría sobrevivir mucho tiempo aislado de todos los demás. Desde que existen grupos sociales reconocibles, más amplios que los simples grupos de parientes, desde que existen «pueblos» en el mundo, estos pueblos han estado en contacto incesante entre sí.

Y la forma más antigua y sostenida de contacto ha sido el comercio.

2

DE LO NACIONAL A LO INTERNACIONAL

LA SOCIEDAD COMERCIAL

De entre los muchos pueblos imaginarios y antinaturales con los que el historiador romano Plinio el Viejo pobló el mundo en el siglo I (los antropófagos, que se alimentaban de carne humana; los augylaem, que adoraban a demonios subterráneos; los ptœmphenæ, cuyo gobernante era un perro), estaban los gamfasantes, que no llevaban ropa y no guerreaban, y tampoco «tenían tratos con los extranjeros». Esta característica convertía a los gamfasantes en seres tan monstruosos, tan extraños como los que se comían los unos a los otros, o se permitían ser gobernados por un ser tan inmundo, a ojos de los romanos, como un perro. El contacto con los demás, aunque solo fuera para matarlos, es como la necesidad de los matrimonios endogámicos, una característica de las especies. Puede que tome diferentes formas, pero para los romanos, como para todas las sociedades occidentales, la más necesaria y sostenida, además de la guerra, era el comercio. El intercambio comercial puede que no sea tan antiguo como la guerra, que lo es tanto como la propia especie, pero cuando Plinio escribía, hacía milenios que existían las rutas comerciales por la costa mediterránea. Los contactos comerciales entre el Mediterráneo y China, entre la Península Arábiga y África, entre lo que hoy es Texas y el sur de Perú han existido desde el siglo III a. C. El imperio comanche que dominó las planicies norteamericanas en los siglos XVIII y XIX no era solo una alianza de tribus informal, sino un complejo sistema de redes de intercambio.1 La Horda Dorada mongol, Kipchak Khanate, el más nómada de los grandes imperios asiáticos y que, tradicionalmente, Occidente había visto como poco más que una banda de merodeadores, aunque muy prósperos, unió la extensión de las rutas comerciales que iban de China a Oriente Próximo, con lo que gracias a ella circularon nuevas tecnologías desde lo que era un Oriente en general más sofisticado hacia un Occidente fragmentado y retrasado. También trajo nuevas enfermedades: la Peste Negra, la primera de las grandes epidemias europeas, que entre 1346 y 1353 acabó con entre 75.000 y 250.000 personas, muy probablemente se originó en la caballería mongola.

El comercio es universal, pero hasta finales del siglo XV no se hizo global. La mayoría de las asociaciones comerciales eran locales, y las que no eran predominantemente terrestres: desde el siglo II a. C. hasta el siglo XV, la Ruta de la Seda, una intrincada red de rutas comerciales unió el este y sureste de Asia con Europa y el este de África, a través del Asia central. Todo esto cambió lenta e inexorablemente después de la «fuga occidental» a partir del «descubrimiento» de América y de la creación de una ruta directa de Europa a Asia en el siglo XV.3 Para cuando Adam Smith publicó La riqueza de las naciones en 1776, los imperios europeos estaban cada vez más cerca de lo que jamás habían estado de construir una sola economía global. Habían distribuido población en los continentes y hecho circular nuevos alimentos, medicinas y enfermedades de Sevilla a Manila. Señalaron el triunfo de lo que en el siglo XVIII se conocía como la «sociedad comercial».

Para Smith, como para tantos teóricos sociales de la Ilustración, la «sociedad comercial» representaba el estadio final en una historia de la humanidad que se medía en términos de subsistencia: de ser cazadoresrecolectores a convertirse en pastores, agricultores y finalmente, en lo que era un auténtico salto adelante, en comerciantes. Cada paso era uno de consolidación en el que los humanos, gradualmente, y a través de su necesidad de supervivencia, habían desarrollado los medios para explotar los recursos naturales del planeta. De todas maneras, el comercio era, en muchos aspectos, cualitativamente diferente de los otros tres estadios. No producía nada que contribuyera directamente a la supervivencia de la especie y su existencia se apoyaba en la creación de medios de intercambio simbólico, que, a su vez, era producto de la interacción y entendimiento entre humanos. En la mayoría de los casos, esto era el dinero, que como John Locke célebremente describió, se había introducido por el «acuerdo tácito de los hombres». Incluso el oro no era más que un «trozo de metal amarillo, que se conservaba sin desgaste o descomposición». No tenía valor alguno en sí mismo y era solo a través del acuerdo que se decidía si su valor era el de «un gran trozo de carne o un montón de maíz».4 El dinero era un «signo» y, por ello, un modo de lenguaje, y como el lenguaje o el uso de símbolos matemáticos, su creación solo podía ser una empresa colectiva. Exigía cooperación, coordinación y una cierta armonía social. En la historia universal de la humanidad, señalaba el paso del simple «salvajismo» a la «civilización». «Al principio, todo el mundo era América», escribió John Locke, no porque estuviera llena de tierra sin cultivar y gente nómada (o eso se imaginaba él), sino porque «nada parecido al dinero se conocía en ningún sitio». Como Montesquieu observó en 1728: «Si

estando solo, tuvieras un accidente en la tierra de un pueblo desconocido y ves una pieza de dinero, sabrás que has llegado a una nación civilizada».5 El dinero, el lenguaje y el desarrollo de las artes y las ciencias iban de la mano.

Y aunque los tres estadios tempranos de la historia humana —cazar, recolectar, el pastoreo de ovejas y ganado y el cultivo de la tierra— habían sido empresas colectivas y por ello responsables de la creación y consolidación de la tribu o los grupos de parentesco, el cuarto, el comercio, había sacado a la fuerza a la humanidad de ahí. Según Smith, la sociedad comercial había conseguido unir «de alguna manera, las partes más distantes del mundo, al permitirles aliviar mutuamente sus necesidades, disfrutar más y animar sus empresas». Había sido el primer paso hacia la creación de un nuevo mundo unido, interconectado, cuyo resultado final sería, con el tiempo, la armonía del planeta, o eso esperaban. En efecto, para Smith «la superioridad de la fuerza» de los europeos, que les había permitido «cometer con impunidad todo tipo de injusticias en esas tierras remotas», no había sido más que un mero accidente de la historia. En el futuro, creía que «los nativos de esas tierras se harían más fuertes, o los europeos más débiles, y los habitantes de todas las partes del mundo llegarían a esa igualdad en valentía y fuerza con la que, a base de inspirar temor mutuo, puede por sí sola vencer la injusticia de los Estados independientes y convertirla en una suerte de respeto de los derechos de unos y otros». Pero tal igualdad de valentía y fuerza solo se podía conseguir en un mundo de relaciones comerciales reguladas y no de imperios en competencia.

6

El comercio por «movilidad de los productos» también había hecho posible crear riqueza en una escala que había sido inaccesible en estadios anteriores de la evolución de la sociedad humana: de ahí la famosa afirmación (aunque cuestionable) de Smith, quien dijo que las condiciones generales de un «industrioso y frugal campesino» en el mundo comercializado «superan las de muchos reyes africanos, comandantes absolutos de las vidas y la libertad de diez mil salvajes desnudos». Poder y riqueza, como también implicaba esto, ya no eran necesariamente interdependientes.

Sin embargo, Smith y Montesquieu tenían una visión del comercio que iba mucho más allá del mero intercambio de bienes. El comerciante podía ser un individuo avaricioso, ignorante y sin principios al que únicamente le preocupara su propio provecho y que no se diera cuenta de las transformaciones que estaba poniendo en marcha. El imperio

creado para comerciar podría ser la causa de «terribles desgracias» para muchos pueblos del mundo, aunque solo fuera porque los individuos que lo perseguían no comprendían ni tenían conciencia de los objetivos más amplios que estaban ayudando a promover. En cualquier lugar y momento en que «personas del mismo oficio… se reúnen incluso para divertirse», la conversación se convierte invariablemente en una «conspiración contra el público, o en alguna estratagema para subir los precios», escribió célebremente Smith.

Sin embargo, el «comercio» no era, o no solo, un simple medio para «aumentar» posesiones. Era, en esencia, una interacción entre pueblos. Todo el lenguaje del comercio está impregnado de nociones que remiten a la comunicación. La palabra commercium en latín se aplicaba a todo tipo de relaciones entre individuos mucho antes de que adquiriera un significado económico. «Todo en el universo es comercio», escribía en 1756 el «fisiócrata» Victor de Riqueti, marqués de Mirabeau, «porque por "comercio" hay que entender todas las relaciones naturales e indispensables de la especie entera, que son, y serán siempre, las que existen entre un hombre y otro, entre una familia, una sociedad, una nación y otra».7 La historia del comercio, en palabras de Montesquieu, es simplemente la historia «de la comunicación de los pueblos». Tenía, como él observó, el poder de curar «prejuicios destructivos; y es casi una regla general que donde las costumbres son amables, hay comercio; y donde hay comercio, las costumbres son amables».

8

La esperanza de muchos era que el comercio acabara expulsando a la guerra. Incluso Kant, que desconfiaba profundamente de los motivos de lo que él llamaba las «naciones comerciales de nuestro tiempo» (con lo que se refería a las potencias imperiales europeas), estaba, sin embargo, convencido de que, por muy corruptas que fueran sus prácticas reales, «el espíritu del comercio se apoderará tarde o temprano de todos los pueblos», y puesto que este «no puede coexistir con la guerra», en algún momento todo el género humano se uniría pacíficamente.

9

Por supuesto, no todo el mundo era tan optimista. La fase inicial, en el siglo XVIII, de lo que hoy se ha dado en llamar «globalización» no estuvo menos plagada de incertidumbres en cuanto a sus posibles beneficios y resultados que la versión más moderna, aunque esas inquietudes no siempre fueron las mismas. Tal como señaló otro

escocés y compañero de Smith y Hume, Adam Ferguson, en un muy popular Ensayo sobre la sociedad civil (1767), a pesar de todo el bien que el comercio podría aportar, nunca debíamos pasar por alto cómo «la guerra misma puede convertirse en objeto de tráfico; qué poderosos ejércitos pueden ponerse en movimiento desde detrás del mostrador; [y] con qué frecuencia se compra y se vende sangre humana, sin ninguna animosidad nacional, a cambio de letras de cambio».10 Pero a pesar de todas las sensatas advertencias sobre las consecuencias potencialmente devastadoras de la difusión de la nueva «sociedad comercial» en el siglo XVIII, por lo menos suponía un intento de «obtener de mutuo acuerdo lo que ya no se puede esperar obtener mediante la violencia», como dijo de ella Benjamin Constant, crítico, historiador, teórico y activista político, novelista y jugador suizo. Es decir, dependía «del buen entendimiento de las naciones entre sí; solo puede sustentarse en la justicia; se basa en la igualdad; prospera en la paz».11 De este modo, el comercio no solo había tenido un efecto pacificador, sino también globalizador.12 Según Constant, había «acercado a las naciones y dado costumbres y hábitos prácticamente idénticos». Los monarcas, añadía con optimismo, «pueden seguir siendo enemigos, pero los pueblos son compatriotas». Incluso el siempre escéptico David Hume —que había advertido igualmente de que lo que él llamaba «los celos del comercio», que llevaban a «los Estados que han hecho algunos avances en el comercio… a mirar con recelo los progresos de sus vecinos»,13 podía convertirse con demasiada facilidad en otra causa de guerra— estaba convencido de que si «varias sociedades distintas mantienen una especie de relación para conveniencia y ventaja mutuas, los límites de la justicia siguen creciendo en proporción a la amplitud de miras de los hombres y a la fuerza de sus conexiones mutuas».14 Aunque algunas zonas del globo siguieran siendo inaccesibles, la posibilidad de un planeta totalmente navegable y habitable hacía posible la idea de una sociedad mundial.

15

Una sociedad internacional comercial era para muchos la ineludible condición del mundo moderno, la única manera de sacar a la raza humana de los sangrientos conflictos sin sentido en que se había empecinado durante milenios. Parecía que la historia a todo lo largo y ancho del globo se movía en una sola dirección: la de un mundo de comunidades guerreras aisladas a un mundo integrado de pueblos unidos más o menos armoniosamente a través del pacífico intercambio de bienes, ideas, creencias y normas culturales y políticas. En el proceso, la búsqueda de poder y gloria daría paso a la de placer y el bienestar. El hombre y la mujer modernos ya no tenían deseo alguno

de conquistar el mundo. Ahora solo deseaban vivir de manera cómoda, segura y cada vez más próspera. Como Henri-Benjamin señaló en 1815, cuando la apuesta de Napoleón de crear otro imperio en Europa parecía que había llegado a su fin, si la guerra entre Roma y la ciudad norteafricana de Cartago (que se cree fue el primer Estado comercial) se hubiera librado al principio del siglo XIX en lugar de en los siglos II y III a. C., Cartago hubiera resultado vencedora «porque hubiera tenido las esperanzas del mundo entero puestas en ella; las costumbres de hoy y el espíritu de los tiempos serían sus aliados».

16

No eran, en cualquier caso, solo bienes y pueblos los que la nueva tecnología occidental transportaba por el mundo: también llevaba ideas. Esas ideas — libertades personales, laicismo, razón, el reconocimiento de la identidad del ser humano a partir de cualidades compartidas, más que ser la creación de una divinidad única— asociadas generalmente con la Ilustración del siglo XVIII, estuvieron casi siempre, y por paradójico que resulte, en abierta contradicción con lo que realmente sucedía y las asunciones políticas preponderantes sobre las que los imperios occidentales se construyeron. Pero incluso así, hubo muchos que esperaban que las ideas y aspiraciones sobrevivieran y florecieran mucho tiempo después de que los imperios y las prácticas que los habían hecho posibles se hubieran desvanecido. ¿No era razonable esperar, como se preguntaba el mayor teórico social de la Revolución francesa, Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marqués de Condorcer, en 1794 —mientras se escondía de las patrullas del Terror, en una pequeña habitación en la rue Servandoni en París—, «que la raza humana se perfeccionaría por los nuevos descubrimientos en las artes y las ciencias, y aseguraría, a través de ellos, los medios para adquirir el bienestar personal y la prosperidad comunal; sea el progreso en el principio de la conducta, y en la moralidad práctica; sea finalmente en la perfección real de las facultades intelectuales, morales y físicas»? Con cautela, pensaba que sí, que ahora «que la naturaleza no ha puesto límites a nuestra esperanza», todo lo que nos depararía el futuro sería una comprensión cada vez mayor, una ilustración cada vez más amplia, que «no tendría más límite que la duración de la vida del universo».17 Su sueño, sin duda, aún está por cumplirse, pero para muchos sigue mereciendo la pena seguir buscándolo.

El comercio puede que no haya llevado a la perfección real de la humanidad, ni que tan siquiera haya hecho que la gente sea más amable, que era la esperanza de Montesquieu, pero la ha transformado. La ha llevado, muchas veces a pesar de sí misma, a

crear nuevos mundos, en numerosos aspectos radicalmente diferentes a los que existían antes del siglo XVI. Como lacónicamente declaró el Banco Mundial en 2016, poco después del Brexit —que ha sido posiblemente el intento más devastador de revertir la dirección de la flecha de la historia que una nación desarrollada del mundo moderno haya tomado jamás—: «No hay país que pueda proporcionar prosperidad a largo plazo en solitario. La cooperación internacional y la integración económica es el único camino a seguir».18 La unión del mundo que empezó con Colón y Vasco da Gama ya está completa.

En 1794, a Condorcet le parecía que todos los pueblos del mundo estaban preparados para convertirse en «amigos de la humanidad» y que: «Nuestras esperanzas para el futuro de la especie humana pueden resumirse en tres puntos importantes: la eliminación de la desigualdad entre naciones; el fomento de la igualdad en un mismo pueblo; y, por último, la perfección real de la humanidad».19 El tercero de estos objetivos puede que nunca llegue a materializarse; los otros dos, sin embargo, aún pertenecen a la comunidad internacional actual. Y aunque falte mucho para que se hagan realidad, hemos recorrido un largo camino desde 1794.

UN MUNDO INTERCONECTADO

El comercio era un nuevo aunque crucial componente de la nueva ambición de construir un orden mundial completamente interconectado, que empezó a emerger con una velocidad que no paró de aumentar después de la segunda mitad del siglo XVIII. Siguiendo su estela llegó también el reconocimiento de que, si bien la consecuencia no deseada del comercio mundial podría acabar siendo un catalizador que aportara armonía a la humanidad, era precisamente eso: una consecuencia no deseada. Se tenía que facilitar, complementar y, en última instancia, controlar con algo más diseñado, más sistemático, algo que fuera capaz de garantizar que la unidad humana no era otra que una circunstancia incidental, frágil y posiblemente transitoria.

En la década de 1820, el excéntrico y vehemente modernista Claude Henri, conde de Saint-Simon —compañero de batallas de George Washington, que se creía a sí mismo uno de los «fundadores de la libertad de Estados Unidos», aunque en realidad solo había pasado un par de meses allí, y que una vez se autodescribió ante la imponente Madame de Stäel como «el hombre más extraordinario de Europa»—,

tuvo una idea que él creía que iba a ser la manera de resolver las grandes diferencias entre los pueblos y clases sociales y, por tanto, acabar con los conflictos entre naciones. Saint-Simon dividía la sociedad humana en dos grandes grupos, igual que lo habían hecho sus predecesores del siglo XVIII, pero él introducía una alteración de categorías radical. La primera eran los que «tenían como objetivo la conquista» y, por tanto, «desear nacionalmente» (voler nationalment). El otro grupo no lo ocupaba el comerciante —su despreciado commerçant— sino el productor, a quien Saint-Simon llamó «industrial», descrito como «hombre que trabaja para producir o poner a disposición de los diferentes miembros de la sociedad uno o varios de los medios materiales que satisfagan sus necesidades o gustos físicos» y, por tanto, «tiene como objetivo producir tanto como le sea posible». Esta clase estaba formada por los trabajadores y por lo que Karl Marx llamaría la bourgeoisie. Lo que distinguía a los «industriales» de Saint-Simon de los «guerreros» (militaires) no era la clase, o la riqueza, sino las contribuciones colectivas que ambos hacían en pos de un solo objetivo: la mejora de la vida material para todo el mundo. En la sociedad moderna lo último ha acabado por reemplazar lo primero, con abogados y «metafísicos» —filósofos, sociólogos y otros— que actúan como intermediarios.20 Pero como la «nación» la hacen, o como poco la «desean», los «guerreros», y en opinión de Saint-Simon se había creado en respuesta al conflicto, el nuevo mundo moderno que buscaba la paz creada por los «industriales» tendría que asumir alguna otra forma.

Esto debía ser lo que en 1828 llamó «asociaciones universales», que se moverían hacia afuera, en una versión institucional de los círculos estoicos, de la calle al pueblo, desde la ciudad hasta que al final acabaran por envolver al mundo entero. En esta visión, los orígenes de la sociedad moderna se iban a separar por completo del grupo de parentesco y, de hecho, iban a empezar con la comunidad más pequeña de individuos que no fueran familiares. Como veremos, a grandes rasgos, esta visión tiene implicaciones legales y políticas muy fuertes. Ofrecía, aunque Saint-Simon nunca desarrolló la idea por completo, la posibilidad de un tipo de soberanía compartida, que podía convertirse en la base de una confederación global de naciones.

La visión de Saint-Simon tenía muchas características de una nueva religión secular, progresista y, a pesar de algunos exabruptos racistas, humanista, que atrajo a muchos adeptos, que se autodenominaban colectivamente los «sansimonianos», como si fueran los seguidores de un santo. Abrazaron el «amor libre», la igualdad de sexos, el final de «la tiranía del matrimonio», y su «profesión de fe general» era que la humanidad estaba «progresando hacia una unidad de doctrina y

acción». (Incluso tenían un uniforme: blusa verde, chaleco rojo abrochado a la espalda como símbolo de dependencia mutua, y pantalones blancos).21 Esta asociación de «todos los hombres de la superficie del globo» estaba destinada a conducir finalmente al «culto de la unidad y al reinado del orden sobre todo el globo, posesión territorial de la gran familia humana» y, en última instancia, a la «consecución de la asociación universal mediante la constante mejora progresiva de la condición moral, física e intelectual del género humano».

22

La idea de la sociedad mundial como un todo orgánico de Saint-Simon se convirtió en aspiracional para muchos hombres en una época en que, como sucede en la nuestra, las nuevas tecnologías empezaban a unificar el mundo de maneras que antes hubieran sido inimaginables. El barco de vapor y el telégrafo, y más adelante el teléfono, agilizaron las comunicaciones entre lugares y continentes que antes llevaban meses y, a veces, años. El poeta alemán Heinrich Heine escribió asombrado ante la apertura de la ruta de ferrocarril entre París y Rouen en 1843 que le había sobrevenido «una tremenda premonición como la que siempre sentimos cuando llega un acontecimiento enorme, inaudito, cuyas consecuencias son imponderables e incalculables». «¡Qué cambios debemos asumir en nuestra manera de mirar las cosas, en nuestras preconcepciones!», exclamaba. «Hasta los conceptos de tiempo y espacio se tambalean. Los ferrocarriles han asesinado al espacio, y ya solo nos queda el tiempo». Está claro que no era el único que veía «un acontecimiento providencial»23 en la llegada de los ferrocarriles. Muchos pensaban que estas nuevas tecnologías habían no solo hecho encoger el espacio, sino que con ello había llegado el fin de todo un mundo y el principio, incierto e indescifrable, de otro sin precedentes. Como escribió 40 años más tarde el historiador y optimista federalista inglés John Robert Seeley: «Los mismos inventos que hacen que la unidad política sea posible hacen que los Estados que sigan funcionando con las antiguas escalas de magnitud sean poco seguros, insignificantes y de segunda clase».

24

Los escritos de Saint-Simon inspiraron a un grupo amplio y heterogéneo que incluyó a Ferdinand de Lesseps, quien construyó el Canal de Suez (el mismo Saint-Simon había perfilado un plan para un canal que atravesaría el istmo de Panamá, para unir el Atlántico y el Pacífico, y otro entre Madrid y el Mediterráneo), y al senador francés Michel Chevalier, quien en su juventud había sido un sansimoniano

ferviente y había estado en la cárcel por su adscripción pública por el «amor libre».

Junto al diputado radical inglés y acérrimo antiimperialista Richard Cobden, Chevalier fue responsable en 1860 de la redacción del acuerdo de libre comercio más importante del siglo XIX. En opinión de Cobden, el libre comercio haría más seguras las relaciones internacionales al «liberar a las naciones del despilfarro y de los peligros de contienda que se derivan de una conducta gubernamental dictada por los conceptos obsoletos y falsos del antagonismo entre Estados», por lo que abogaba por «la menor conexión posible entre gobiernos y la mayor conexión posible entre las naciones del mundo».25 Aunque el tratado se limitaba a las relaciones entre Francia y Gran Bretaña, Cobden esperaba que fuera el principio de una mayor «asociación» económica y, en última instancia, social en todo el planeta y que condujera finalmente a «derribar las barreras que separan a las naciones; esas barreras tras las que anidan los sentimientos de orgullo, venganza, odio y celos». El tratado se convirtió en la base del système des traités que, a mediados de la década de 1870, condujo a la eliminación de la mayoría de los aranceles comerciales dentro de Europa e inspiró, en muchos aspectos, el Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y Comercio y, posteriormente, después de 1995, la Organización Mundial del Comercio.

26

La influencia de Saint-Simon se percibe en figuras tan aparentemente alejadas como el político surafricano Jan Smuts —el hombre que acuñó el término «holístico» y uno de los fundadores de las Naciones Unidas— o Woodrow Wilson, quien, aunque fuera un apasionado defensor de los derechos de los Estados y de los pueblos de tener Estados, veía a la Liga de las Naciones, que él mismo había promovido tanto, como la expresión más precisa del amor de la naturaleza por las «asociaciones».

Sin embargo, el discípulo más devoto de Saint-Simon no fue otro que su exsecretario, Auguste Comte, el fundador del «positivismo» (aunque lo que él entendía por este término no tenía el significado que hoy le otorgamos). El positivismo comteano, que tenía algunas de las mismas propiedades proféticas que el saint-simonismo, atrajo a seguidores de todo el mundo. Brasil, donde el positivismo se transformó en Iglesia, la Igreja Positivista do Brasil, debe a Comte el lema de su bandera Ordem e Progresso; y su pensamiento ejerció una influencia considerable en los «Jóvenes Turcos» y posteriormente en Mustafá

Kemal, conocido como Atatürk, «Padre de los Turcos», en su intento de crear una república laica moderna que sustituyera al Imperio otomano. No por casualidad fue uno de los primeros en insistir en el uso del término «Occidente», en lugar de simplemente «Europa», y acuñó el término «occidentalidad» (occidentalité) para describir el origen de lo que él concebía como un nuevo orden mundial.

Comte abogaba por una transformación global a través de una nueva ciencia positivista de la sociedad, denominada entonces «física social» y, con el tiempo, «sociología». En su opinión, el mundo estaba entrando en lo que él consideraba la última de las tres etapas de su historia, la científica (y «positiva»), tras haber pasado por la teológica y la metafísica. La ciencia traería ahora una reordenación pacífica del mundo por medio de una administración pública racionalizada, que implicaría inevitablemente la reestructuración de las sociedades individuales y de las naciones individuales. La guerra se convertiría en un anacronismo, al igual que la colonización. (Para la mayoría de los comteanos, los imperios no eran más que una amenaza para la evolución de la «humanidad».27 El propio Comte se opuso ferozmente a la ocupación francesa de Argelia y dijo que esperaba que los árabes «persiguieran enérgicamente» a los franceses del norte de África, si estos no tenían la sabiduría y la virtud de retirarse por su propia voluntad).28 Al igual que Saint-Simon, Comte también creía que la sociedad humana se dividía en dos clases: la guerrera y la industrial. Ambas formaban parte ineludible de cualquier nación; pero mientras que en las antiguas sociedades guerreras los pueblos eran comandados por sus líderes militarizados y «regimentados» por ellos, en el nuevo orden son, o iban a ser, «dirigidos por ellos» y «combinados con ellos». Aunque cualquier empresa industrial moderna tenga necesidad de un orden jerárquico de mando como un ejército, la empresa es responsable de la creación no de una sociedad de órdenes, como lo era bajo el ancien régime, sino de una unificada, una en la que «el pueblo no es un súbdito sino un miembro (sociétaire)».29 Se equivocó, según Raymond Aron, en despreciar todas las civilizaciones, salvo las «occidentales». También subestimó gravemente la importancia de todas esas formas de pensamiento que él tachaba de «teológicas» o «metafísicas», pero, en opinión de Aron, «en todo lo que se refería a la relación entre el trabajo y la guerra, entre la explotación de los recursos de la naturaleza y la explotación de los seres humanos por otros seres humanos, tuvo una clarividencia innegable» en algo que pocos han estado dispuestos a admitir posteriormente: que «las guerras entre sociedades industrializadas acaban siendo ruinosas y estériles».

Comte se centró mucho en el nuevo y emergente Estado nación, ya que creía que era donde estas nuevas relaciones se estaban desarrollando. (También creía que todos los Estados que existían en su época debían subdividirse en unidades menores, no más grandes que la Toscana o Bélgica). Pero esa visión más amplia siempre había estado dirigida a un orden global, y como los primeros nacionalistas, estaba convencido de que el «Orden y Progreso», aunque se hubieran diseñado para aplicarse a nivel local, podían al fin solo realizarse plenamente a través de la unidad mundial. Sin embargo, esto no podría alcanzarse a través de lo que Mazzini había ridiculizado con el término «cosmopolitismo estéril», sino a través del reagrupamiento de naciones reordenadas racionalmente «bajo la dirección de una clase especulativa homogénea» cuyos esfuerzos generarían un «poder espiritual» supranacional capaz de unir, primero a los pueblos de Occidente en una «república occidental» (république occidentale) y, a partir de aquí, a todo los humanos del globo.31 Porque, como él creía firmemente, lo que se aplicaba primero a «Occidente» «se aplicaba necesariamente a todos los climas y a todas las razas, salvo por simples desigualdades de velocidad».32 Este nuevo sistema mundial estaría regido por lo que él llamaba el poder «moderador», que debía ser una especie de gobierno internacional responsable de toda la educación mundial y de algún tipo de orden político superior. Con el tiempo, también tendría su propia marina, su propia bandera, su propia moneda, y su capital sería, inevitablemente, París. (Como John Stuart Mill recalcó mordazmente, quizás «no era una imagen lo suficientemente tentadora como para tener muchas posibilidades de generar adeptos rápidamente»).33 A pesar de todas sus peculiaridades y absurdos, y del apasionamiento con el que Comte lo perseguía, lo suyo era, en efecto y a muy grandes rasgos, un proyecto de federación universal de Estados en gran medida autónomos (aunque también muy pequeños), y como tal parecía ofrecer a muchos —ni mucho menos, no todos seguidores devotos— una visión convincente de lo que la nueva era industrial tecnológica podría ser capaz de crear. En efecto, como señalaron Émile Durkheim y Marcel Mauss, su sobrino, en un ensayo conjunto de 1913, Comte no había estudiado «sociedades, naciones y Estados», sino «el movimiento general de la civilización» (aunque su método les pareciera «inadecuado en lo que respecta a los hechos»).

34

El mismo Durkheim, a pesar de que las sociedades nacionales le preocupaban, compartía la misma visión internacionalista y globalista de las posibles relaciones futuras entre sociedades que sus predecesores. Tal y como apuntó en 1912 en la última de sus obras

principales, Las formas elementales de la vida religiosa: «No hay vida nacional que no esté dominada por una vida colectiva internacional inherente. A medida que avanzamos en la historia, estos agrupamientos internacionales van adquiriendo más importancia y alcance».35 Al igual que Kant, preveía la posibilidad de un futuro en el que cada nación, en lugar de intentar «expandirse o alargar sus fronteras», intentaría «poner orden en su propia casa y hacer un amplio llamamiento a sus miembros para que llevaran una vida moral de un nivel cada vez más elevada». Y si así fuera, «los deberes cívicos serían solo una forma particular de las obligaciones generales de la humanidad». Era, argumentaba, nada menos que «la ley constante de la evolución en las sociedades humanas», y que un día, «la humanidad en su totalidad [debería] organizarse como una sociedad». Pero, al igual que Kant, advirtió que esto solo podría ocurrir «en un futuro tan lejano que más nos vale dejar fuera de nuestros cálculos actuales».

36

La sociedad «orgánica» de Durkheim también se basaba en gran medida en una versión ampliada del «dulce comercio» de Montesquieu. (La tesis doctoral de Durkheim era sobre Montesquieu). Como escribió en 1893, «puede afirmarse que una función económica, o cualquier otra, puede dividirse entre dos sociedades solo si participan desde ciertos puntos de vista en la misma vida común y, en consecuencia, pertenecen a la misma sociedad».37 Con el tiempo, esto podría incluso dar lugar a un «patriotismo mundial» que, inevitablemente, sustituiría a la estrecha dedicación a esa «oscura idea mística» de la nación que, en su opinión, constituía la mayor amenaza para la futura armonía de la especie.

38

Durkheim no era el único que estaba convencido de que el mundo industrializado moderno, que ahora conocemos como capitalismo internacional, exigía una «vida común». En un famoso fragmento del Manifiesto comunista de 1848, Marx y Engels resumían perfectamente cómo veían ellos el estado del mundo:

En lugar de las antiguas necesidades, satisfechas por la producción del país, encontramos nuevas necesidades, que requieren para su satisfacción los productos de tierras y climas lejanos. En lugar del antiguo aislamiento y autosuficiencia local y nacional, tenemos relaciones en todas direcciones, interdependencia universal de las naciones. Y como en la producción material, también en la intelectual. Las creaciones intelectuales de las naciones individuales se convierten

en propiedad común. La unilateralidad y la estrechez de miras nacionales se hacen cada vez más imposibles, y de las numerosas literaturas nacionales y locales surge una literatura mundial.

Las profecías desiguales, y en cualquier otro aspecto dispares, de Saint-Simon, Comte, Durkheim y Marx y Engels no han acabado teniendo, como sucede con todas las profecías, el resultado que sus autores creyeron tan apasionadamente que tendrían, pero todos hicieron bien al suponer que el futuro al que se enfrentaban, como el futuro al que nos enfrentamos ahora, solo podía ser o bien el de una unidad cada vez mayor entre los pueblos y las naciones del mundo, o bien la aniquilación total. Como observó Raymond Aron en 1969, en plena Guerra Fría, cuando la aniquilación total aún parecía una posibilidad clara, «por primera vez, la humanidad vive la misma y única historia».39 Tampoco puede haber escapatoria a nivel local del impacto indiscutiblemente destructivo que la expansión de la interdependencia de los pueblos ha tenido sobre el planeta, desde los ecosistemas hasta el calentamiento global, pasando por la creciente amenaza de pandemias globales. El ser humano lleva explotando su entorno desde que dejó de ser cazador-recolector, y las consecuencias siempre han sido, en alguna medida, perjudiciales para el medio ambiente. Pero solo podemos volver a la jungla como individuos, tal y como incluso Rousseau se vio obligado a reconocer en última instancia. Como especie, no tenemos más remedio que avanzar. En términos de simple tecnología, los cambios que Heinrich Heine había visto como consecuencia de la llegada del ferrocarril son pequeños en comparación con los cambios que han tenido lugar entre su época y la nuestra. Como medida de lo mucho que ha avanzado la comprensión humana del planeta en el último siglo, Raymond Aron recordaba que Robert Oppenheimer le había hablado una vez de una cifra que le había «conmocionado profundamente»: de todos los científicos (el término que utilizaba era chercheurs scientifiques) que han existido desde que hay seres humanos en el planeta, y han sido capaces de pensar, el 90 % seguían vivos en 1960.

40

Ante el vertiginoso avance de la historia humana, cabe suponer que solo un cataclismo comparable al que borró a los dinosaurios de la Tierra podrá frenarlo o invertirlo. Durante mucho tiempo se ha supuesto que ese cataclismo sería un holocausto nuclear, posibilidad que permanece, aunque ahora parezca, insensatamente tal vez, más remota que al final de la Guerra Fría. Sin embargo, hoy en día nos

enfrentamos a otra amenaza, una provocada por nuestro incesante y enormemente exitoso intento de domar la naturaleza para nuestros propios fines: el cambio climático. A diferencia de los dinosaurios, estamos en condiciones de comprender lo que le está ocurriendo al planeta y de hacer algo para detener e incluso invertir el proceso que hemos puesto en marcha, pero solo podemos hacerlo colectivamente. La nostalgia no es la solución, y mucho menos el aislamiento, porque el clima no respeta fronteras. Anatol Lieven ha argumentado que aquellos —la ciudadanía de los Estados nación— que tienen que hacer los sacrificios necesarios para salvar el medio ambiente, sacrificios de los que nunca se beneficiarán directamente, es más probable que lo hagan por el bien de su futura progenie y el futuro de los pueblos de su propia nación, que por algo tan alusivo aunque descriptivo como la «humanidad». Pocos estarían en desacuerdo, pero eso no puede alterar el hecho de que, en última instancia, todos vivimos en el mismo planeta, y que ese planeta, tal y como lo experimentamos, se está reduciendo rápidamente. Por muy reacios que seamos a soportar penurias por el bien último de «otros», solo podemos salvar a nuestra nación, a nuestros descendientes, salvando el planeta; y para ello no tenemos más remedio que actuar no a escala nacional, sino internacional, no individualmente, sino a escala mundial. Lieven también tiene razón al afirmar que «si queremos ganar la lucha para limitar el cambio climático, en las próximas décadas habrá que convencer a la población de que el éxito en la limitación de las emisiones de CO2 es un objetivo vital del Estado y una fuente de legitimidad estatal». Pero también es evidente que esta «legitimidad» —que, como subraya Lieven, es crucial para la supervivencia de todos los Estados, incluso de uno hasta ahora tan aislacionista como China— existe no solo a los ojos de su obediente ciudadanía. Existe también, y cada vez con mayor importancia, en la estimación del resto de los ciudadanos del planeta.41 Lieven es, por supuesto, plenamente consciente de que ni un enfoque basado en el «interés nacional a corto plazo» ni uno limitado al «humanitarismo internacional» tienen probabilidades de detener o invertir el calentamiento global o, como él afirma, ambos «serían igualmente inmorales e inútiles».42 La conclusión obvia es que ahora, más que nunca, hay una necesidad acuciante de una nueva forma transnacional de gobierno capaz de conciliar ambas cosas.

El calentamiento global no es, por supuesto, la única amenaza a la que se enfrenta ahora la humanidad. Para el sociólogo alemán Ulrich Beck, «los riesgos incalculables y las inseguridades fabricadas a raíz de los triunfos de la modernidad marcan la conditio humana a principios del siglo XXI». Según él, esto se aplica no solo al calentamiento global y a

la guerra nuclear, sino también a catástrofes nucleares como la de Chernóbil, al colapso económico y a las redes terroristas mundiales, que el orden internacional moderno no ha aprendido todavía a controlar. Ahora, además de estos, que no han disminuido en absoluto, está el potencial de la inteligencia artificial —de la que Beck, que murió en 2015, podía saber muy poco—, que evoluciona a un ritmo vertiginoso. Ofrece mayores posibilidades de mejorar la comunicación entre los pueblos que quizás cualquier tecnología anterior, pero también supone una gran amenaza para unas redes ya de por sí frágiles y, a medida que esas redes transnacionales se expandan, también crecerá la amenaza. Ningún sistema de este tipo puede verse limitado por algo tan ilusorio como las fronteras nacionales. Está claro que la ciencia moderna es, y solo puede ser, una empresa verdaderamente global. La característica determinante de tales riesgos, en opinión de Beck, es precisamente que tienden a anular «la base de las formas y alianzas existentes de la política internacional» y, por tanto, «suscitan nuevas filosofías políticas» que socavan las "premisas" de lo que cuenta como "nacional" e "internacional"». Su mera existencia, precisamente porque no podían ser «desechadas en el entorno como amenazas externas», precisamente porque el Estado nación ya no era capaz de resolverlas, acabaría «dando lugar a una conciencia normativa global más minuciosa y fundaría un espacio público y quizás incluso una perspectiva cosmopolita».

43

Existen, por supuesto, otros aspectos relacionados con la expansión internacional que han contribuido a refundar el mundo, además del económico, el científico y el tecnológico. La mayor interconectividad entre los pueblos ha traído una mayor conciencia del otro, aunque no siempre, es cierto, sea una conciencia suficiente. Si bien solo el 3 % de la población mundial viva fuera de su país de origen, muchos de quienes forman el 97 % restante, en el mundo desarrollado, como mínimo, ha viajado mucho, aunque no siempre a diferentes lugares, pero lo suficiente para que su instinto de alteridad de los otros se haya debilitado considerablemente. Muchos han visto en esta «cosmopolitización» un beneficio directo para todos los afectados: reduce la hostilidad entre los pueblos;44 aumenta la tolerancia; amplía la sensibilidad humana. De hecho, hace todo lo que el doux commerce de Montesquieu le pedía que hiciera. Los pueblos intercambian ahora estilos de vida, formas de hablar y maneras de vestir con más rapidez y facilidad que nunca. Es mucho más frecuente que los estudiantes elijan universidades extranjeras, adquiriendo en el proceso lenguas extranjeras, conocimientos del exterior y una mejor

comprensión del amplio mundo de lo que se había hecho desde, paradójicamente, Europa en la Edad Media. Ahora existe, al igual que en la Edad Media, una lingua franca cada vez más universal: el inglés, en la que incluso el Parlamento Europeo desarrolla gran parte de sus actividades, aunque irónicamente ninguno de los Estados miembros es ahora, al menos oficialmente, anglófono. (En un futuro no muy lejano, seguramente también la lengua se internacionalizará aún más gracias a tecnologías como los grandes modelos del lenguaje o LLM). Y luego, por supuesto, incluso quienes nunca hayan tenido la oportunidad de salir de su país natal están expuestos a través de Internet y las redes sociales a una plétora de manifestaciones culturales que ninguna generación anterior podría haber imaginado.

Los intercambios culturales de este tipo han demostrado (como poco a algunos) que las culturas no son inmutables, que son cambiantes e inestables, que rara vez o nunca son auténticas y que cada vez son más porosas, más abiertas a la interpretación, y se diluyen, modifican y reinventan constantemente. El imperio más longevo de la historia mundial, China, se reinventó en el siglo XX inspirándose en una ideología política occidental, el marxismo, y modificándola sustancialmente: el «neoliberalismo» (mezclado con una versión reinventada del confucianismo). A pesar de todo, a pesar de todos los terrores y las miserias que estos intentos han creado a su vez, a pesar de la introducción más reciente de formas de vestir y música occidentales, incluso de alimentos occidentales, China nunca ha dejado de ser china en un sentido muy profundo. Incluso sus actuales incursiones neoimperiales en África, aunque a veces guardan sorprendentes e incómodas similitudes con las intrusiones de Occidente en la China del siglo XIX, también son claramente chinas.

La internacionalización no conduce a menos rasgos culturales distintivos, como si las culturas fueran especies naturales que se enfrentan a una posible extinción, sino que conducen inevitablemente a más. Como escribió el novelista Salman Rushdie en defensa de su novela Los versos satánicos, por la que fue condenado a muerte por el ayatolá Jomeini en 1988:

Quienes hoy se oponen a la novela con más vehemencia opinan que mezclarse con una cultura diferente inevitablemente debilitará y arruinará la propia. Yo opino lo contrario. […] Melange, batiburrillo, un poco de esto y un poco de aquello, así es como lo nuevo entra en el mundo. Es la gran posibilidad que las grandes migraciones ofrecen y yo he intentado abrazarla.

De hecho, hay pocas nociones tan absurdas como la «apropiación cultural» y pocas que, si se toman en serio y se llevan al extremo, puedan ser más perjudiciales. Al igual que todas las tradiciones son invenciones, todas las culturas son apropiaciones múltiples. Como el gran economista indio Amartya Sen ha argumentado de forma contundente, si Occidente hubiera dado la espalda a la ciencia y la literatura egipcias, árabes y sánscritas, en lugar de aprender de ellas y desarrollarlas, nunca habría estado en la posición, para bien o para mal, en la que se encuentra hoy. «El nacionalismo cultural y el chovinismo», como ha escrito Sen, «pueden ser gravemente debilitantes como modo de vida». Nunca se debe permitir que la «cultura» se convierta en un arma política o se transforme en un único medio de identidad. La cultura es, por definición, colectiva; pero los seres humanos son, o deberían ser, también individuos. Como ha observado el filósofo francés Alain Finkielkraut, los antiguos súbditos coloniales que se sumergieron en una cultura supuestamente auténtica como medio de desprenderse de sus amos coloniales acabaron descubriendo que habían «perdido el derecho a expresarse en primera persona del plural. “Nosotros” es el pronombre de una autenticidad recuperada, pero también es el de una homogeneidad obligatoria… En la lógica del colonialismo no hay lugar para el sujeto colectivo; en la lógica de la identidad no hay lugar para el individuo».

46

La cultura humana, en cualquiera de sus formas, pertenece a todo el mundo y se debería fomentar, disfrutar, potenciar y, si es necesario, denunciar y ser transformada por todos nosotros. Como Rabindranath Tagore dijo:

Todo producto humano que comprendamos y disfrutemos se convierte instantáneamente en nuestro, sea cual sea su origen. Me siento orgulloso de mi humanidad cuando puedo reconocer como míos a los poetas y artistas de otros países. Dejad que sienta con alegría sin paliativos que todas las grandes glorias del hombre son mías.

47

Y no solo las «grandes glorias del hombre» se han transportado y distribuido a lo largo y ancho del globo, sino también el reconocimiento, la conciencia de los grandes males del hombre y, en

consecuencia, la necesidad de erradicarlos.

De las enormes injusticias que ha perpetrado la humanidad sobre sí misma durante siglos, las tres más perniciosas son, con toda seguridad, la esclavitud, el racismo y la desigualdad entre hombres y mujeres. A través de los siglos, cada una se ha desarrollado y refinado en Occidente hasta grados tal vez desconocidos en otras partes del mundo. La escala y el alcance de la trata esclavista en el Atlántico superaron todo lo que se había practicado en otros lugares del planeta, y transformó lo que en África había sido una operación relativamente a pequeña escala, aunque muy extendida, en una forma de comercio mundial.

La mayoría de los pueblos del mundo, si no todos, han sentido alguna diferencia radical entre ellos y todos los demás. Pero el «racismo científico», la creencia en una distinción entre los pueblos basada en características físicas y mentales clasificables, es una creación de Occidente. Es cierto que, tal y como se desarrolló en el siglo XIX, fue rechazado por la mayoría de los liberales de la época por considerarlo incoherente y propenso a provocar, como dijo de él Ernest Renan, «guerras "zoológicas" […] análogas a las que libran por sus vidas las distintas especies de roedores o carnívoros». No obstante, contribuyó en gran medida a legitimar la trata de esclavos, ejerció una influencia muy considerable en el desarrollo de las teorías del dominio imperial en el siglo XIX, por no hablar de las formas en que los imperios europeos gestionaban sus posesiones.

La opresión de la mujer o, más concretamente, la suposición de que existe una desigualdad natural y, por tanto, impuesta entre hombres y mujeres, es probablemente más antigua que la esclavitud, sin duda más duradera que el «racismo científico» y ha afectado a un mayor número de personas que cualquiera de las otras dos. Como ha demostrado Giulia Sissa, Occidente se ha apoyado desde Aristóteles en la afirmación de que las mujeres carecían de las mismas facultades racionales que los hombres y en que (a pesar del dolor del parto) eran menos capaces de tolerar el sufrimiento físico y, por lo tanto, menos capaces de tomar decisiones y menos capaces de mandar. En consecuencia, debían permanecer bajo la tutela de los miembros masculinos de sus familias durante toda su vida. Solo como madres podían ejercer alguna voluntad propia, e incluso esta sería en última instancia secundaria a la de sus maridos.

Hoy en día, todas estas formas de represión y explotación de un grupo humano sobre otro aún sobreviven; pero todas están disminuyendo constantemente. Hay formas de esclavitud en unos 167 países —entre

ellos China e India— y en otros 94; aunque la esclavitud en sí pueda ser ilegal, no se puede ser procesado ante un tribunal penal por esclavizar a otro ser humano. (La esclavitud legal no se abolió en Mauritania hasta 1981 y sigue practicándose abiertamente hoy en día). Pero la esclavitud está en declive, y es ampliamente reconocida incluso en los países donde se practica —todos los cuales son parte del «Convenio para la represión de la trata de personas y de la explotación de la prostitución ajena» de las Naciones Unidas de 1949— como una violación de los derechos humanos más básicos.

Actualmente, aunque el racismo no ha desaparecido en absoluto y sigue ejerciendo una poderosa, aunque no reconocida, influencia en el comportamiento y las políticas, incluso de los países más «desarrollados» del mundo, en ninguna parte se practica abierta, pública e impunemente, y en ninguna parte está permitido por la ley. (Esto no quiere decir, sin embargo, que las prácticas racistas sean ilegales en todas partes porque es evidente que no es así).

La subyugación de la mujer sigue siendo, quizás, la mancha más oscura en la conciencia de la humanidad. (Por supuesto, a lo largo de la historia, las mujeres han sido reprimidas por partida triple. No solo han sufrido la discriminación de género; también, a menudo de forma simultánea, han sido objeto de descrédito racial y esclavitud). Aunque lo que Sissa llama «el error de Aristóteles» se lo toman en serio muy pocas personas serias, la creencia de que las mujeres son de alguna manera «naturalmente» inferiores a los hombres o «naturalmente» destinadas a un papel diferente, servicial o «auxiliar» (por usar el lenguaje del Papado) de los hombres, sigue siendo un tópico deprimente. Y en Estados Unidos, en manos de los llamados iusnaturalistas «modernos» ha tenido un impacto significativo y alarmante en las políticas públicas.48 Puede que el infame «techo de cristal» esté empezando a resquebrajarse, pero ahí sigue. Más allá, en Oriente Próximo, en África y en Asia, la subordinación de la mujer al hombre sigue siendo una práctica generalizada y, cuando no está legalizada, se acepta tácitamente. Pero incluso allí, —incluso en esos Estados, regidos por arcanos sistemas jurídicos y convenciones religiosas, como Arabia Saudí, rica en petróleo y, por tanto, al menos de momento, protegida en gran medida de todo el oprobio de la comunidad internacional— la condición de la mujer está mejorando muy gradualmente. Y la mejora que se ha producido no ha sido, desde luego, el resultado de una disensión interna, ni de argumentos racionales, ni de un reconocimiento espontáneo de la valía de los demás. Se debe, por el contrario, a la toma de conciencia de que para progresar, incluso para sobrevivir, en los siglos venideros, ningún Estado, ningún pueblo, puede esperar aislarse completamente del

resto del mundo. Afganistán, donde los recientes intentos de otorgar a las mujeres una pequeña parte de la libertad a la que tienen derecho han dado marcha atrás, se enfrenta a un colapso económico inminente. El aislamiento de los talibanes por parte de la comunidad internacional no está, por supuesto, motivado únicamente por su trato a las mujeres, pero tampoco es una contribución insignificante a este. Queda por ver qué impacto tendrá a largo plazo, si es que tiene alguno, la actual resistencia al régimen de Irán —«¡Mujeres, vida, libertad!»—, pero parece improbable que la masa de iraníes modernos opte por permitir el retroceso eterno al siglo VII, como han hecho sus vecinos afganos, por muy ferozmente que sus dirigentes teocráticos deseen preservar el poder que ostentan en lugar de renunciar a él por otro más moderno, más humano, más moralmente aceptable para los mundos más allá de sus fronteras.

Ninguno de estos cambios se ha producido, allí donde se han producido, por necesidad económica o coerción política, aunque estas hayan desempeñado a veces un papel; son, en cambio, en su mayor parte, consecuencia de la comunicación transcultural. Desde, como mínimo, principios del siglo XX, los supuestos y creencias, las leyes y las teorías científicas, todos ellos basados en falsas representaciones de la persona humana que a lo largo de los siglos han sustentado todas las formas de represión humana, han sido objeto de ataques no solo por parte de instituciones oficiales, como las Naciones Unidas, y de redes internacionales y diferentes ONG de diversa índole, sino también por parte de lo que la socióloga Saskia Sassen ha denominado «poderosos imaginarios que permiten aspirar a una práctica política transfronteriza incluso cuando los actores implicados son inmovilistas».49 En la actualidad, con muy pocas excepciones, la mayoría de los Estados —incluso China, dentro de ciertos límites— actúan cada vez más (o, cuando menos, quieren que se perciba que actúan) de acuerdo con el mismo conjunto de «lógicas de adecuación respecto a lo que corresponde a un país en los tiempos modernos»,50 en palabras del politólogo estadounidense Stephen Krasner:

No es osado decir que todo incentivo significativo por el bien general de la humanidad se ha originado, de este modo, en lo internacional, en lo global, no en lo nacional, en lo local. Es la interacción de los pueblos, la opinión mundial, el surgimiento de un espacio público común, de una sociedad civil común, lo que en última instancia ha hecho posible todas las mejoras sustanciales, aunque todavía lamentablemente insuficientes, de las condiciones de vida de tantos pueblos del planeta.

Como ocurre con cualquier transformación económica, política o cultural, las crecientes migraciones de pueblos, culturas, ideas, creencias no son en absoluto beneficiosas para todos y para todo. La migración masiva, predominantemente desde el mundo en desarrollo hacia Occidente, que ahora representa más del 3 % de la población mundial, ha creado fisuras que en muchos lugares se han vuelto letales, de forma más evidente en el caso de los estados europeos con grandes poblaciones musulmanas. El turismo de masas ha sido muy destructivo tanto para el tejido como para la vida social de numerosas ciudades de todo el mundo, desde Venecia hasta Bangkok. Además, por supuesto, la «globalización» fue responsable de la rápida difusión de una crisis financiera en 2007 que comenzó en Estados Unidos —y en otros tiempos bien podría haber permanecido allí— como respuesta a la excesiva desregulación financiera. La mayor movilidad global permitió que lo que antes podría haber sido un virus relativamente contenido saltara, en cuestión de semanas, de China a todos los rincones del planeta.

Y, sin embargo, ninguna de estas consecuencias obviamente nocivas de la interconectividad de los pueblos, de la porosidad de las culturas, puede remediarse o mejorarse limitando o cerrando los procesos de internacionalización, incluso si tal cosa fuera posible. Hay que entender mucho mejor la inmigración y prestar mucha más atención a los intereses tanto de los inmigrantes como de los residentes entre los que se asientan. El turismo de masas, que para 2028 puede que represente el 3,9 % del PIB de Europa, también debería controlarse más en interés de los residentes. Cualquier resistencia real y sostenida al proceso de intercambio cultural y personal entre los pueblos solo puede ser, en última instancia, una forma de oscurantismo voluntario, que no beneficia a nadie y que acaba perjudicando, sobre todo, al oscurantista. Hoy en día, a pesar de todo el aislacionismo que todavía atenaza las vidas de gran parte de los pueblos en la mayoría de las naciones del mundo, ya no es cierto que, en palabras de Adam Smith, ni los «franceses ni los británicos» fueran muy propensos a «sentir ningún tipo de envidia por la prosperidad de China o Japón», ni se sintieran inclinados a extender su «buena voluntad hacia países tan distantes… con mucho efecto». Ahora bien, todo el mundo —es decir, todo el mundo con alguna conciencia y sensibilidad hacia el mundo más allá de su pequeña parcela de tierra—, aunque no esté tan dispuesto a extender su «buena voluntad» a nadie más que a sus vecinos inmediatos, conoce al menos la existencia de «China o Japón». Hoy en día existen muy pocos pueblos en el planeta a los que nosotros, seamos quienes seamos, en palabras de Smith, «no podamos servir ni hacer daño». Y esto, como había previsto Smith, ha sido el

resultado de «esa comunicación mutua de conocimientos y de toda clase de mejoras que lleva consigo naturalmente, o más bien necesariamente, un comercio extenso de todos los países a todos los países».

51

Sin embargo, la filantropía y la buena voluntad nunca han sido ni serán suficientes. Las hambrunas en África, las enfermedades en la India, la pobreza extrema en gran parte de América Central y del Sur no se resolverán fácilmente solo con la fuerza moral de la «comunicación mutua» «smithiana». Puede que nosotros, o muchos de nosotros, hayamos desarrollado en mayor medida lo que Smith llamaba «simpatía» con pueblos que no conocemos realmente, que la que jamás poseyó ninguno de nuestros antepasados. Pero ninguna nación del mundo, ni siquiera aquellas tan bien dispuestas como Luxemburgo, Dinamarca o Suecia (que dedican un mayor porcentaje de su PIB a la ayuda exterior), puede esperar traducir por sí sola cualquiera de estos sentimientos benévolos en acciones. Para ello se necesitan instituciones internacionales, transnacionales y globales capaces de actuar en interés no de grupos individuales o naciones individuales, sino en nombre de los pueblos de todo el planeta. Y hoy en día, de hecho, existe un número cada vez mayor de organizaciones internacionales y asociaciones no gubernamentales cuyo propósito es lograr la mejora general de todos los pueblos del mundo. Abarcan desde las innumerables agencias de la ONU hasta los tribunales internacionales de los que hablaremos en el próximo capítulo: la Corte Internacional de Justicia, la Corte Penal Internacional, el Tribunal Internacional del Derecho del Mar y la Corte Permanente de Arbitraje. Incluyen mecanismos formales e informales y asambleas regionales, como la Unión Parlamentaria Africana, la Asociación Sudasiática para la Cooperación Regional o el Consejo Nórdico. Ninguno de estos organismos internacionales ejerce una autoridad soberana significativa dentro de los Estados. No elaboran leyes nacionales ni las ejecutan, pero su existencia disminuye claramente el estatus de los poderes soberanos que sí lo hacen. También se han ido politizando, creando a su vez nuevos conceptos para unirlos mediante un nuevo conjunto de ideales: «justicia internacional», «geogobernanza», «superterritorialidad», «desterritorialización», «gobernanza transnacional»; todos ellos han servido a su vez para reforzar la convicción de que existe realmente, si no un gobierno global, sí una verdadera «gobernanza» global, término introducido significativamente, o más bien reintroducido, por el Banco Mundial en 1989 para describir algo a la vez más flexible y menos amenazador —porque es mucho menos preciso— que «gobierno». Puede que no

hayan dado lugar, al menos no todavía, a la creación de nuevas formas de Estado o incluso de nuevas especies de ligas internacionales como las que tanto la Liga de las Naciones como las Naciones Unidas aspiraban a ser en un principio, que sí podrían haber resultado en una «constitucionalización de la sociedad mundial».52 Sin embargo, podría decirse que constituyen algo así como la sociedad civil internacional que Ernest Gellner describió así en una ocasión: «un conjunto de diversas instituciones no gubernamentales que es lo suficientemente fuerte como para contrarrestar al Estado […] sin impedir que el Estado cumpla su papel de guardián de la paz y árbitro entre sus principales intereses».

53

Sociedad civil es, sin embargo, un término engañoso. Para John Locke —que junto con Hegel fue uno de los dos pensadores más influyentes que utilizaron el término— una «sociedad civil» era un Estado que, al menos hipotéticamente, se basaba en un contrato social y reconocía los derechos de todos sus miembros. A lo largo del siglo XVIII, el término se utilizó más ampliamente para describir cualquier sociedad basada en el imperio de la ley, la «civilización», y que contrastaba con el «estado natural» sin ley en el que se creía que aún vivían todos los pueblos «primitivos» y «salvajes» del planeta. Hoy en día, no obstante, se utiliza más a menudo para describir una condición que es anterior o independiente del Estado o, posiblemente, sucesora del Estado, y esto se lo debemos a Hegel, para quien, como hemos visto, la gran creación humana era el Estado, que para él constituía nada menos que la «actualidad de la Idea ética».54 Pero antes del Estado existió la «sociedad civil» (bürgerliche Gesselchaft) y antes, la familia. La sociedad civil, por tanto, actúa como un «estadio de diferencia que se interpone entre la familia y el Estado»;55 la sociedad civil es la que crea al individuo que hasta entonces solo ha sido una parte de un todo, y a partir de entonces se convierte en «hijo de la sociedad civil, con tantas pretensiones sobre ella como derechos tiene en relación con ella».56 En el proceso adquiere el «carácter de "familia universal"». El Estado no borra la sociedad civil —de hecho, Hegel cree que «su pleno desarrollo se produce después del Estado»—,57 como tampoco la sociedad civil borra la familia. Pero, por supuesto, cada etapa transforma la anterior.

58

Si el Estado se «marchitara» como Engels creía que podía llegar a suceder, entonces todo lo que dejaría atrás sería, en realidad, la «sociedad civil». Y una «sociedad civil» ampliada podría ofrecer una base para pensar qué forma podría adquirir, finalmente, el nuevo mundo interconectado, más allá del Estado nación, o al menos más

allá del Estado nación tal y como lo seguimos entendiendo hoy en día. Pero al igual que, para Hegel, la «sociedad civil» se crea no solo a partir de las necesidades de los «individuos autosuficientes» [Einzelner] que la componen, sino a partir de «la constitución legal como medio de asegurar a las personas y a la propiedad, y mediante un "ordenamiento externo" para sus intereses particulares y comunes», cualquier proceso de cooperación internacional e integración económica debe depender de un Estado de derecho o, más ampliamente, de un ordenamiento jurídico universal.

59

3

ORDENAR EL MUNDO

UN ORDENAMIENTO JURÍDICO UNIVERSAL

El célebre Cilindro de Ciro del siglo VI a. C., compuesto a instancias del rey aqueménida Ciro el Grande, es la declaración más antigua que se conserva acerca de la legitimidad del dominio imperial sobre la seguridad y bienestar de los pueblos sometidos, y en 1967 el último sah de Irán intentó que se reconociera como la «primera carta de derechos humanos del mundo». En él, el dios Marduk describe a Ciro como el «señor de todo el mundo», que lleva «la justicia y la integridad» a «todos los pueblos de Babilonia, Sumeria y Acad». El Cilindro, breve y fragmentado, nos dice que «todos los pueblos de Babilonia, Sumeria y Acad, príncipes y gobernadores se postraron frente a él [Ciro] y le besaron los pies. Se regocijaron en su soberanía; y sus caras brillaron». Sin embargo, no dice nada sobre las leyes que trajo con él a Babilonia, que aseguraban la «justicia y la integridad» de su soberanía imperial.

Lo que es seguro es que no se basaban en un concepto de «derechos humanos», porque ninguna ley es en su origen «humana», es decir, universal, sino ineludiblemente interna. La mayoría de los actos fundacionales —desde Solón, que «dio leyes» a los atenienses, y Licurgo hizo lo propio con los espartanos, o Moisés, que supuestamente transmitió los Diez Mandamientos al pueblo de Israel, hasta los Padres Fundadores de los Estados Unidos— fueron creación de Estados supuestamente compuestos de un único pueblo homogéneo. Ciro, por el contrario, se enfrentó por primera vez a problemas que han tenido todos los gobernantes que le han seguido sobre cómo transferir y adaptar necesariamente las leyes de una sociedad para hacerlas más aceptables para los habitantes de otras muchas que, a menudo, eran muy diferentes entre ellas.

Estos gobernantes también tuvieron que concebir un sistema de leyes que regirían las relaciones no solo en las comunidades políticas individuales, sin importar lo diferentes que fueran, sino también entre ellas, por lo que tendrían que construir o descubrir un sistema legal

que fuera, o pudiera parecer, universal. Uno de los primeros intentos dentro de lo que ahora es Europa fue la «ley de las naciones» romana (ius gentium).1 En principio, se trataba de la parte del derecho público romano que regulaba las relaciones entre los ciudadanos romanos y los extranjeros, pero pronto pasó a considerarse una ley universal para toda la humanidad basada en un hipotético «consenso de todos los pueblos del mundo», el consensus omnium gentium. Esto hizo que, a ojos de la mayoría de los juristas romanos y sus sucesores, formara parte de lo que los estoicos habían identificado como ley natural. Como dijo Cicerón: «En todos los casos, el consentimiento de todas las naciones debe considerarse como una ley natural».2 El jurista italiano del siglo XVI Alberico Gentili lo explicó con más detalle:

Dicen que la ley de las naciones es aquella que se usa entre todas las naciones de los hombres, la que la razón innata ha establecido entre todos los seres humanos, y que es igualmente observada por toda la humanidad. Esta ley es la ley natural. El acuerdo de todas las naciones sobre un asunto debe ser considerado como una ley de la naturaleza.

3

Sin embargo, no se creía que la ley natural fuera una mera cuestión de acordar normas, sino que constituía un orden inmutable e inalterable. Si el «derecho de los pueblos» se vinculaba de este modo al orden supuestamente natural y, por tanto, universal y trascendental, poseería una fuerza moral normativa que iba mucho más allá del poder de la costumbre, por muy consensuada y universal que esta fuera. De este modo, lo que se entendía por «costumbre» pasó de ser un conjunto de normas ejemplares, que inevitablemente variaba mucho de un pueblo a otro, a lo que la jurista y teórica política Francesca Iurlaro ha denominado «una norma no escrita de las diversas manifestaciones de la historia humana que el jurista podía desentrañar».

4

El problema, no obstante, siempre había sido el que se planteaba el propio Cicerón: ¿cómo conocer las opiniones de todas las naciones?5 Para el jurista holandés Hugo Grocio, al que se conoce como el «padre del derecho internacional», y para muchos de sus discípulos, la respuesta solo podía encontrarse en algo parecido a lo que Grocio describió como el registro del «uso y testimonio continuos de hombres expertos en derecho».6 Esto, en efecto, no lo convertía tanto en un

consenso de las costumbres de «todos los pueblos» como en un acuerdo entre esos pueblos para ser gobernados por un verdadero sistema de derecho interno, es decir, por Estados. Para Henry Maine, en 1887, fue «la creación de una ley natural real y determinable» lo que constituía «el sistema en que se basan las normas que regulan los asuntos de los Estados inter se».7 Sin embargo, en la época en que Maine escribía, la «ley natural y de las naciones» se había sustituido en gran parte por lo que Jeremy Bentham había sido el primero en denominar «derecho internacional» en 1783. Este debía ser, en efecto, un derecho positivo entre lo que pronto se denominó naciones «civilizadas», no contaminado por ninguna asociación con la «ley natural», que en opinión de Bentham no era ley en absoluto, y mucho menos los derechos naturales, que había tachado de «tonterías en zancos». Esto es, de hecho, lo que John Stuart Mill quiso decir en 1859: «Calificar cualquier conducta hacia un pueblo bárbaro como una violación de su derecho solo demuestra que quien así habla nunca ha considerado el tema. […] Los bárbaros no tienen derechos como nación. Excluirlos del derecho a este trato puede, en un corto período de tiempo, prepararlos para llegar a serlo».8 La relación entre las naciones civilizadas y los pueblos bárbaros era un asunto solo para «las reglas universales de la moralidad entre los hombres», es decir, para la «ley natural». Aunque esta debería actuar claramente como una poderosa restricción sobre el comportamiento, no podría tener fuerza legal alguna. Y si así fuera, todo el propósito universalizador del proyecto se desmoronaría por completo.

A pesar de no basarse ya en una ley natural universal, el nuevo derecho internacional positivo seguía dependiendo de un entendimiento moral común y requería la existencia de una relación entre los Estados nación. Por muy restringida que fuera esta concepción de sus orígenes, por muy crucial que fuera que se considerara a la vez un instrumento y una indicación de una civilización europea u occidental cada vez más extendida, el derecho internacional siempre pretendió ser algo más que la expresión de una personalidad jurídica europea común. Incluso hoy en día, la Corte Internacional de Justicia enumera entre los principios que pretende aplicar a «las controversias que le sean sometidas» «los principios generales del derecho reconocidos por las naciones civilizadas», con lo que solo puede referirse a todas aquellas sociedades regidas por un Estado de derecho reconocible.

9

Este mundo de «naciones civilizadas» no está hoy vinculado por nada que se parezca a parentesco, raza o etnia. Está abierto, como lo estuvo

en su día el Imperio romano, a todos aquellos que quieran y puedan aceptar vivir según sus leyes. Cualquier pueblo que, en palabras del positivista alemán Lassa Oppenheim en 1905, «consienta expresa o tácitamente en quedar vinculado para [su] futura conducta por las normas del derecho internacional» podría, por la gracia y el favor de sus miembros, ser admitido en el grupo de las «naciones civilizadas».10 Si así lo hacían, se les recompensaría por sus esfuerzos concediéndoles lo que equivalía, en palabras de otro jurista internacional, T. J. Lawrence, en 1895, a «una especie de testimonio internacional de buena conducta y respetabilidad».11 Lo que todo esto podía significar en la práctica había quedado claramente de manifiesto en 1856, con el Tratado de París que puso fin de manera formal a la Guerra de Crimea. Con la esperanza de detener, o al menos obstaculizar, la constante invasión de los rusos, los signatarios de las grandes potencias europeas habían declarado formalmente que el Imperio otomano, considerado hasta entonces como una nación «bárbara», fuera «admitido a participar en las ventajas del derecho público y del sistema (concierto) de Europa».

A partir de entonces, el nuevo «derecho internacional» se convirtió rápidamente en un medio por el que las potencias occidentales trataban de regular no solo sus relaciones entre sí, sino también con aquellos Estados que aún permanecían fuera de su alcance político. Este «nuevo derecho de los pueblos», que se estaba «afianzando […] por encima de todo reconoce, como tribunal de autoridad suprema, el juicio general de la humanidad civilizada», como declaró en 1879 el primer ministro liberal británico William Gladstone. Era una prueba, en su opinión, de que la historia estaba acercando «a las naciones del mundo civilizado, así como a las no civilizadas, tanto moral como físicamente, y haciéndolas más responsables del bienestar de las demás ante Dios».12 El «derecho internacional» había pasado de ser la recopilación de costumbres supuestamente universales a todo un ordenamiento jurídico, con poderes en apariencia persuasivos, o coercitivos, propios, y que ahora definía la condición a la que debían aspirar todos los pueblos.

A finales del siglo XIX, la ley internacional moderna se había convertido en un instrumento para un nuevo orden global. El hecho de que este orden estuviera en gran parte dominado por los poderes imperiales europeos ha llevado a muchos a argumentar que «el régimen del derecho internacional es ilegítimo. Es un sistema depredador que justifica, reproduce y sostiene la subordinación del Tercer Mundo a Occidente»,13 sostiene Makau Mutua, «jurista del Tercer Mundo», como él mismo se describe. Lo que esto implica es que la empresa de crear un orden jurídico específico para una cultura —

especialmente cuando la cultura en cuestión es poderosa o con una larga historia de agresión militar— será inválida para todas las demás culturas, pueblos o naciones, posteriormente y para siempre. Esto es algo que, si se tomara en serio, nos privaría de cualquier medio de establecer modos de conducta acordados entre pueblos diferentes. Es innegable que, en la actualidad, la «comunidad internacional» debe sus valores a una versión de consenso liberal que es, en esencia, una versión secularizada de una ética cristiana, al menos en lo que se refiere al concepto de justicia,14 pero esto no invalida necesariamente su pretensión de responder a los intereses a largo plazo de la mayoría de la humanidad. Además, aunque se diera el caso de que el derecho internacional en el siglo XIX solo hubiera sido un «sistema depredador» destinado a legitimar la dominación occidental del «Tercer Mundo» —cosa que nunca fue de forma sistemática—, las fuentes y los orígenes de cualquier sistema de derecho, de cualquier sistema político o cultural, no bastan para condenarlo por completo. Pocos desearían negar la melancólica observación de Walter Benjamin de que: «Quien ha salido victorioso participa hasta el día de hoy en la procesión triunfal en la que los gobernantes actuales pasan por encima de los que yacen postrados».15 Las genealogías también pueden ser útiles, reveladoras, «subversivas», como dijo una vez la teórica política estadounidense Judith Shklar y, en consecuencia, perturbadoras,16 pero nunca son definitivas. Que el derecho internacional surgiera, en parte, del derecho romano, y que se haya utilizado sistemáticamente para promover los fines imperiales occidentales, no significa que no se le pueda dar otros usos, o que sus orígenes deban dictar su propósito y contenido a lo largo de toda la historia de la humanidad. No se trata, desde luego, de rechazar la historia y mucho menos de afirmar, en palabras de un miembro del amplio grupo internacional conocido como Third World Approaches to International Law (TWAIL), que «el imperialismo… se puede circunscribir a algún lugar del pasado». Tampoco se trata de negar en modo alguno que la historia del derecho internacional sea, en palabras del jurista finlandés Martti Koskenniemi, «la acumulación de tragedias e injusticias producidas por la voluntad de poder de los hombres europeos».17 Se trata más bien de proclamar que la historia sí importa y, si importa, entonces tiene que ser precisamente historia, no una mera insistencia en un aspecto de un periodo del tiempo histórico —por largo, significativo y formativo que sea— y una obstinada indiferencia por todos los posteriores. Tiene que mirar hacia delante, no solo hacia atrás. Cada generación es capaz de mejorar, de cambiar, de modificar, de reimaginar los materiales conceptuales que le han legado las generaciones pasadas. Las ideas, los conceptos, las ideologías, los sistemas de creencias, como las lenguas, existen en el tiempo y

cambian con el tiempo. Algunos sobreviven, la mayoría perecen. Algunos —el racismo, por ejemplo, la astrología y la mayoría de las formas de creencia religiosa— están tan sumidos en sus propias incoherencias internas y en el daño que han infligido a la especie que son totalmente irrecuperables, pero hoy no rechazamos, por ejemplo, la democracia aunque sea la creación de una sociedad de esclavistas, que consideraba a las mujeres versiones inferiores e imperfectas de los hombres, y que era capaz de condenar a muerte a un hombre por «impiedad» hacia los dioses y por «corromper a la juventud».

Tal y como la democracia ha cambiado radicalmente desde su creación, también lo ha hecho el derecho internacional. Ya en 1890, Pasquale Fiore, jurista y socio de Giuseppe Mazzini, insistía en que la «conciencia civilizada» del mundo (como él la denominaba) había sido europea en sus inicios, la difusión del comercio y los crecientes contactos entre los pueblos habían creado un mundo en el que: «La unidad de la especie humana lleva a reconocer que el imperio de las normas jurídicas aplicables a todas las formas de actividad humana […] debe ser universal». Según él, todas las sociedades humanas —tomando prestado un término del matemático y «filósofo natural» prusiano del siglo XVIII Christian Wolff— constituyen una única «Gran Ciudad», una magna civitas que, en su imaginación, acabaría siendo administrada por todos los Estados del globo. Fiore creía, como todos sus contemporáneos, en la primacía de las leyes y la «civilización» europeas. También creía que se requería lo que él llamaba «un cierto nivel de cultura» para entrar en la magna civitas universal. Pero, al mismo tiempo, insistió en que el nuevo orden jurídico no estaba destinado únicamente a promover los intereses de los «Estados civilizados» del mundo, sino que «debe ocuparse del desarrollo real y tangible de la humanidad», lo que implicaría, entre otras cosas, el derecho de todos los pueblos a la autodeterminación, y que todos los Estados se consideraran «iguales e independientes», sin importar el tamaño de su territorio o población o de su poder económico o militar.

18

Como la filósofa política turco-estadounidense Seyla Benhabib ha escrito de forma tan convincente, es:

un insulto a la dignidad y la libertad de los individuos de todo el mundo suponer, como muchos tienen la tentación de hacer hoy, que los derechos humanos y las normas cosmopolitas, como la prohibición de los «crímenes contra la humanidad», son productos exclusivos de las culturas occidentales cuya validez no puede extenderse a otros

pueblos y otras culturas de todo el mundo. Esto no solo es una visión muy inadecuada de la extensión de la modernidad como proyecto global, sino que también es una confusión filosófica de génesis y validez, es decir: de las condiciones de origen de una norma con las condiciones de su validez.

19

En 1995, los autores de Our Global Neighborhood: The Report of the Commission on Global Governance de las Naciones Unidas, lo expresaron de forma aún más contundente. El mundo, afirmaban, poseía ahora una «ética cívica global» basada en «un conjunto de valores fundamentales que pueden unir a pueblos de todos los orígenes culturales, políticos, religiosos o filosóficos» y en el centro de esto estaba «el Estado de derecho», que siempre había sido «una influencia civilizadora fundamental en toda sociedad libre». Los autores, no todos «occidentales, explican a continuación que, aunque el derecho internacional —el «derecho de los pueblos— ha sido históricamente «elaborado en Europa por juristas europeos para servir a fines europeos» y ha estado, de hecho, «basado en valores cristianos y concebido para impulsar la expansión occidental», ha sido, no obstante, y a pesar de sus orígenes, responsable de la creación de una concepción universal de la persona. Y ninguna otra concepción no occidental de la ley, respaldada como estaba la mayoría de ellas por invocaciones a las exigencias infundadas de deidades improbables y vengativas, había conseguido algo igual. Por lo tanto, insistían, «ya no es creíble que un Estado dé la espalda al derecho internacional, alegando un sesgo hacia los valores y la influencia europeos».

20

Se han esgrimido argumentos muy parecidos contra los «derechos humanos», que ahora se han convertido quizás en el componente más importante de la lucha por crear un sistema de justicia global. También estos tienen su origen en la concepción occidental de lo universal; también estos pertenecen a una tradición jurídica cuyas fuentes son, en definitiva, aunque remotamente, el derecho romano, lo que los convierte en el resultado del derecho internacional. Y con el colapso del antiguo orden imperial europeo, que había dominado la mayor parte del pensamiento del siglo XIX sobre lo «internacional» y lo «humano», pueden considerarse un «retorno de la tradición europea a su herencia de ley natural»,21 en palabras del filósofo canadiense Michael Ignatieff. También son ahora claramente, como los ha

descrito el teórico político católico conservador Pierre Manet, «el referente moral y político de Occidente».22 Pero al igual que los dictados de la ley natural, su fuerza, cuando existe, no es legal, sino moral, ya que los derechos, como argumentó Karl Marx, no pueden preceder al Estado que los concede y los hace cumplir. Todos los demás derechos, por muy universalmente que se conciban, son «derechos del hombre y del ciudadano», como recoge la Constitución francesa de 1789. Los derechos, como bien dice Onora O'Neill, «son una mera sugerencia, a no ser que los demás tengan la obligación de respetarlos».23 Algo tan transnacional como los derechos humanos solo puede existir como derechos para aquellos que están dispuestos a creer en ellos, y están dispuestos a acatarlos; de lo contrario, se entenderán «más como bultos en la garganta que como derechos»,24 en palabras de Amartya Sen. Por eso quienes están fuera y se oponen a las nociones occidentales de internacionalismo y a las concepciones occidentales de la preeminencia de la agencia humana los han condenado. En 1947, la delegación de Arabia Saudí en el comité encargado de redactar la Declaración Universal de los Derechos Humanos protestó porque el comité «en su mayor parte solo había tomado en consideración las normas reconocidas por la civilización occidental», y porque no era tarea de la delegación «proclamar la superioridad de una civilización sobre todas las demás ni establecer normas uniformes para todos los países del mundo».25 (A saber qué interpretación habían dado originalmente a la palabra universal). Como era de esperar, sus principales objeciones se referían al artículo 16, que garantiza a las mujeres la libertad de elegir a sus parejas matrimoniales, y al artículo 18, que garantiza la libertad de religión; su oposición reflejaba un malestar islámico más amplio con la propia concepción de un derecho «humano», distinto de una concesión divina. Del mismo modo, los autócratas asiáticos, en particular Lee Kuan Yew de Singapur y Mahathir Mohamad de Malasia —que denunciaron los derechos humanos como un nuevo cristianismo utilizado para legitimar las intervenciones europeas en todo el mundo —, exigieron el reconocimiento de un conjunto específico de «valores asiáticos», que supuestamente anteponen el bien de la comunidad al de los individuos y, por tanto, prescinden de la necesidad de cualquier tipo de derechos.

26

También existe, en un lenguaje mucho menos agresivo e interesado, una Carta Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos de 1981, de la Organización para la Unidad Africana, que igualmente afirma que hay un «concepto específicamente africano de los derechos humanos» que deriva de «las normas de las sociedades africanas

tradicionales» y se basa en «el comunitarismo que rechaza el individualismo del modelo occidental y la toma de decisiones mediante procedimientos consensuados que obvian la necesidad de elecciones competitivas». (Huelga decir que, aunque estas normas pueden ser tradicionales en muchas sociedades africanas, no se encuentran de forma evidente en ninguno de los Estados africanos contemporáneos que firmaron la Carta, entre otros, la República Democrática del Congo y Burkina Faso).

27

DERECHO COSMOPOLITA

Una ascendencia común, manchada por la asociación con el imperialismo europeo, no es la única debilidad posible de una concepción de la justicia global basada en el derecho internacional y los derechos humanos. Puede constituir, para muchos, una visión moral e imaginativamente convincente de «lo universal», pero hasta ahora carece de medios efectivos para hacer cumplir las leyes que se redactan en su nombre, cuyos autores son todos, inevitablemente, ciudadanos de Estados nación. Por supuesto, esto se ha considerado durante mucho tiempo la principal debilidad de cualquier concepción de lo internacional, pero la mayoría de los autores anteriores de la tradición de la «ley natural y de los pueblos» habían asumido que, puesto que esa ley se derivaba de una socialización natural común a toda la humanidad, nadie podía dejar de entender y defender sus conclusiones una vez que se les hubiera explicado adecuadamente. Poco importaba que no existieran, por ejemplo, tribunales internacionales capaces de dictar sentencia en cada caso particular, o una fuerza policial internacional capaz de hacerla cumplir. Sobra decir que esta convicción no era compartida por todos, como Immanuel Kant, quien rechazó la idea de plano. Para Kant, la «ley natural y de los pueblos» tal y como él la concebía no era más que una prueba, tal vez reconfortante, de que cada ser humano poseía la «disposición moral» necesaria para superar el «principio del mal que lleva dentro». En la práctica, solo había sido utilizada, en su opinión, por aquellos (sobre todo los grandes juristas de los siglos XVII y XVIII, a los que llamaba «lamentable consuelo de la humanidad») que justificaban la «guerra ofensiva». ¿Qué otra cosa podía ser? En el mundo tal y como era no podía tener ninguna fuerza legal imaginable, porque ninguna de las naciones que supuestamente la aplicaban estaba «sujeta a una

restricción externa común». De hecho, según afirmaba exasperadamente, era imposible siquiera pensar en «la ley en este estado sin ley sin contradecirse a uno mismo».28 Sin restricciones, cualquier ley de las naciones se reduce de forma inevitable a lo que Carl von Clausewitz denominó desdeñosamente esas «limitaciones imperceptibles, apenas dignas de mención, conocidas como derecho internacional y de costumbre», una opinión que siguen compartiendo muchos «realistas» de todo el mundo.29 El senador demócrata estadounidense Patrick Moynihan resumió muy bien el desprecio con el que se consideraba el derecho internacional bajo la administración Regan: «Los hombres de verdad no citaban a Grocio».

30

Para Kant, las leyes solo podían aplicarse a los pueblos que pertenecían a una sola comunidad política y se reconocían como pertenecientes a ella. Por lo tanto, para que existiera un derecho internacional verdadero, efectivo, primero tenía que haber un orden político internacional capaz de ejercer algún poder supranacional. Lo que Kant había visto, sin embargo, y lo que pocos de los que le precedieron (uno de los cuales, sin embargo, fue Montesquieu) y pocos de los que le han seguido han comprendido plenamente, es que para que hubiera un orden político internacional en un mundo formado por Estados, todos esos Estados tendrían primero que haber adoptado la misma forma de gobierno, y no simplemente cualquier gobierno, sino lo que Kant llamó una «república representativa». Esto no significaba democracia, al menos no como la entendía Kant, que era como la habían entendido los griegos o Rousseau. No significaba participación directa en el gobierno. Significaba, en cambio, un Estado en el que ningún individuo estuviera constreñido por ninguna ley que no fuera «aquella a la que yo hubiera podido dar mi consentimiento». Era un Estado en el que el pueblo no gobernaba directamente, sino que estaba representado por quienes gobernaban en su interés y con su consentimiento, pero sin interferir. Un Estado así, además, no tenía una finalidad moral más amplia. Podía crearse con la misma facilidad por una «nación de demonios» que por seres humanos, suponiendo que los demonios fueran, como la mayoría de los seres humanos, criaturas racionales con intereses propios. No se requería ninguna superioridad moral por parte de sus legisladores; todo lo que se necesitaba era un «mecanismo de la naturaleza» que equilibrara los conflictos que siempre surgían entre los individuos sin erradicar las «energías egoístas» naturales del ser humano. Solo en una sociedad así el hombre, «aunque no sea bueno en sí mismo […] está, sin embargo, obligado a ser un buen ciudadano».

31

Para Kant, no obstante, la creación de un mundo de Estados republicanos era solo un primer paso: una vez que todas las naciones del mundo hubiesen adoptado constituciones, todas descubrirían finalmente que era de su interés común crear entre ellas «una liga de un tipo especial que puede llamarse «liga pacífica». Solo esto podría crear «una relación lícita entre Estados». Puesto que Kant rechazaba la opinión de Hobbes de que se podía crear un ordenamiento jurídico mediante el interés propio en un solo Estado, dejando a todos los demás en el «estado natural», este debía ser necesariamente anterior al «problema de establecer una constitución civil perfecta».32 De todas maneras, no se pretendía borrar las diferencias cruciales entre los pueblos en cuanto a lengua, cultura y religión, ya que si estas desaparecieran «toda libertad expiraría necesariamente, y junto con ella, la virtud, el gusto y la ciencia (que siguen a la libertad)».33 La liga pacífica no debía ser, pues, un imperio, que, en opinión de Kant, solo podría convertirse en el «cementerio de la libertad» y exhibir un «despotismo sin alma». En cambio, debía ser una alianza voluntaria que él comparaba con las ligas anfictiónicas («ligas de vecinos») de la antigua Grecia. Comenzaría, inevitablemente, como una unión entre muy pocos Estados, que constituirían «un Estado internacional (civitas gentium), que necesariamente seguiría creciendo hasta abarcar a todos los pueblos de la tierra».

34

Kant describió esto de diversas maneras y en diferentes lugares: «liga pacífica», una «república mundial» (Weltrepublik), «una liga general de naciones», una «unión universal de Estados», una federación, una confederación, una asociación. Pero fuera cual fuera la forma que finalmente adoptara, debía ser una unión política legal, un «ordenamiento jurídico» mundial. Solo entonces existiría una relación no únicamente entre los Estados entre sí, sino también entre «las personas individuales de un Estado con los individuos del otro, así como hacia otro Estado en su conjunto». Y solo entonces «una violación de derechos en una parte del mundo [se sentiría] en todas partes».

35

Kant solo sabía que todo esto quedaba muy lejos en el futuro y que, con toda probabilidad, nunca llegaría a suceder. Pero eso, insistía, no era razón para dudar de su «posibilidad última». Podría ser una idea, un «sueño de perfección», e incluso «en sí misma es una idea

inalcanzable»; aun así, como todas esas ideas, no debería abandonarse, como la república platónica, «bajo el miserable y dañino pretexto de su inviabilidad», porque el mero hecho de que seamos capaces de imaginar tal orden mundial hace que sea nuestro deber «trabajar hacia este fin (no meramente quimérico)».36 La única alternativa era continuar con las guerras, y eso solo podría llevar a la extinción final de toda la especie.

Sin embargo, a Kant no le preocupaba solo un Estado de Derecho, sino la creación de lo que denominó un «derecho cosmopolita», un ius cosmopoliticum, que debía ser un orden global de justicia en el que todos los pueblos del mundo poseyeran el derecho —y de nuevo se trata de un derecho y no de una mera concesión— «a intentar establecer una comunidad con todos y, con este fin, a visitar todas las regiones del mundo». Este derecho me viene dado porque habito una esfera de la que no puedo salir, o al menos Kant no podía, y no importa de dónde parta: si avanzo lo suficiente, volveré al punto de partida. Esto me confiere lo que él llamó una «posesión común» de su superficie.37 Solo en tales condiciones sería «posible que [los extraños] entablaran relaciones con los habitantes nativos», y puesto que las sociedades no pueden florecer aisladas unas de otras, y mucho menos despreciándose mutuamente, se trata de un derecho que surge de la preocupación general por el bien y el futuro de toda la especie.

La visión de Kant de una república cosmopolita universal ha dejado su impronta en casi todas las reflexiones sobre la posibilidad de un futuro orden mundial, desde su época hasta hoy. Todas las instituciones internacionales modernas, desde la Liga de las Naciones en 1919 o las Naciones Unidas en 1945, hasta la Unión Europea entre el Tratado de Roma en 1957 y el Tratado de Lisboa en 2009, llevan algún rastro de su visión de una unión mundial de repúblicas libres. Incluso el entonces presidente de la Unión Soviética, Mijaíl Gorbachov, citó a Kant en su discurso de aceptación del Premio Nobel de la Paz en Estocolmo en 1990: «Immanuel Kant profetizó que la humanidad se enfrentaría un día a un dilema: o conformar una verdadera unión de naciones o perecer en una guerra de aniquilación que acabaría con la extinción de la raza humana. Ahora, al pasar del segundo al tercer milenio, el reloj ha marcado la hora de la verdad». EL MUNDO QUE CREAN LOS JUECES

Aunque la «república mundial» de Kant sea una propuesta para un futuro lejano, la visión de un orden universal de justicia, una ley cosmopolita, un ius cosmopoliticum puede que no sea tan remota. La

ley internacional, tal y como la entendemos hoy, solo es parte de un relato mayor y puede que incluso sea responsable de crear la mismísima idea de una esfera global de justicia. Puede que haya hecho posible convivir un orden legal más allá del Estado, pero sigue siendo una ley resueltamente interestatal, internacional. Sin embargo, hace ya un tiempo que existe un dominio de la ley y la justicia que ha sido creado y está sostenido no por legisladores, sino por los tribunales y los jueces. Esto está más alineado con la idea emergente de lo que un mundo más allá del Estado podría llegar a ser, o cuando menos, más allá del Estado como se concebía en el siglo XIX. Si asumimos que el Estado nación moderno se define como una concepción de poder soberano, «inmortal […] intransferible e inseparable» en palabras de Hobbes, y si también asumimos que lo que esto siempre ha significado es que ese Estado nación tiene el poder para crear y ejecutar las leyes, entonces la presencia de un tribunal que haga leyes para el Estado es una amenaza innegable para su mera existencia.

El miedo a la independencia del poder judicial de un «gobierno de jueces» viene de lejos. De hecho, durante siglos, los gobiernos han temido que la magistratura, a no ser que se la mantuviera firmemente bajo control, no se limitara solo a interpretar la ley —que es, y siempre debe ser, «hecha» por quien ejerza la soberanía—, sino que tratara de hacerla ella misma. Una de las características de la legalidad occidental que ahora apuntala la legalidad internacional y, de hecho, casi todas las leyes internas de los Estados del mundo, es, en palabras del jurista italiano Aldo Schiavone, «la independencia y la neutralidad de la ley dentro del cuerpo de otros poderes constituyentes [del Estado]». Es lo que ha hecho «de esta separación [de poderes], y de la autonomía del poder judicial del que deriva, uno de los valores fundamentales de la civilización occidental».38 En un intento de sofocar esta autonomía, los aspirantes a gobernantes absolutos, desde el emperador romano Justiniano en el siglo VI hasta Napoleón en el XIX, han intentado redactar códigos legales a su gusto, que no requirieran interpretación y que, por tanto, estuvieran a prueba de lo que Justiniano llamaba «el vano discurso de la posteridad». Ni que decir tiene que todos ellos han fracasado. Ninguno de los actuales aspirantes a absolutistas ha sido tan audaz (o tan ambicioso). Pero los jueces, y la idea de un poder judicial independiente capaz de enfrentarse y corregir el poder del Estado, se han convertido en uno de los principales objetivos de los populistas del mundo, desde Silvio Berlusconi en Italia, pasando por Viktor Orbán en Hungría y Andrzej Duda en Polonia, hasta Nicolás Maduro en Venezuela y Rodrigo Duterte en Filipinas. El intento de Berlusconi

de limitar el poder de los que llamó «magistrados incontrolables» quedó al final en nada. Pero Orbán, con un poder político mucho mayor a sus órdenes, ha conseguido, desde la elección de su partido Fidesz en 2010, introducir una nueva Constitución que ha socavado de forma significativa la autoridad del poder judicial y ha dejado prácticamente sin poder al Tribunal Constitucional del país. La toma del Tribunal Constitucional polaco por el partido gobernante Ley y Justicia, en 2015-2018, y su posterior rechazo de la primacía del derecho de la Unión Europea, llevó a que fuera denunciado por el Parlamento Europeo en octubre de 2021 como «herramienta para legalizar las actividades ilegales de las autoridades». Incluso en el Reino Unido, que tiene una larga tradición de independencia judicial, los tres jueces del Tribunal Supremo que dictaminaron que el resultado del referéndum del Brexit tenía que ser aprobado por el Parlamento antes de que pudiera invocarse el artículo 50 del Tratado de Lisboa, fueron vilipendiados en la prensa popular como «enemigos del pueblo».39 Este artículo es el que permite a los Estados abandonar la Unión Europea. El miedo a lo que la ley pueda infligir a dictadores y oligarcas ha llevado a violaciones de la norma legal similares, cuando no peores, en todo el mundo. En Ghana en 1984 tres jueces del Tribunal Superior de Justicia fueron brutalmente asesinados por orden de la junta militar que gobernaba entonces por cuestionar su legitimidad; el gobierno civil restaurado los considera ahora «Mártires del Estado de Derecho». Este mismo miedo es el que, en 2022, llevó al candidato de la extrema derecha francés Eric Zemmour a amenazar con abolir el Conseil Constitutionnel si resultaba elegido (aunque este organismo es puramente consultivo). El miedo a que se revelara el alcance de las atrocidades de los Estados Unidos en Afganistán es lo que, en 2020, llevó a su entonces presidente Donald Trump a emprender acciones contra los fiscales de la Corte Penal Internacional, como si se tratara de terroristas. (No quiero con esto implicar que las tropas estadounidenses cometieran tales atrocidades). El hecho de que se inquietara tanto ante esta perspectiva demuestra cuánta autoridad indirecta pueden ejercer, o parecen ejercer, los tribunales internacionales, aunque carezcan de poder coercitivo.

El gobierno de los jueces es, con toda claridad, una amenaza a la autoridad centralizada de cada Estado. Constituye una amenaza aún mayor a la existencia continua del Estado en sí mismo, al menos en su forma actual. Para el gran jurista austríaco Hans Kelsen, un Estado de derecho basado en las decisiones de tribunales internacionales parecía en 1944 la única posibilidad de conseguir algo similar a la paz perpetua por la que Kant luchaba. Aunque nunca lo mencione, Kelsen abordaba el mismo problema que Kant había contemplado como el

déficit de cualquier ley de las naciones, utilizando terminología más precisa legalmente. Para Kelsen, el problema no era una cuestión de la ausencia de «coerción» entre Estados, sino más bien lo que él llamaba «autoridad». Para Kelsen, la vinculación del Estado a la nación había sido un matrimonio entre dos cónyuges mal avenidos —que denominaba despectivamente «ideología» y «metafísica y misticismo»—, que había permitido presentar al «Estado nación» como «un orden de comportamiento humano». Sin embargo, una vez que nos habíamos librado de esta suposición, se hizo posible ver al Estado como lo que realmente era, una «organización política», y lo que esto significaba; era también y obviamente un «orden coercitivo».40 En el más influyente de sus escritos, Teoría pura del derecho de 1960, escribió: «Si se ha de preguntar por qué un individuo junto con otros individuos pertenece a un cierto Estado, no se puede encontrar otro criterio que el de que él y los otros están sujetos a un cierto orden coercitivo relativamente centralizado».41 Sencillamente, no hay nada más que vincule a los pueblos «que difieren en lengua, raza, religión, concepción del mundo y que están separados por conflictos de intereses».42 Los súbditos o ciudadanos de un Estado pueden, por ello, adquirir lo que él llama una «relación psíquica» con él. Pueden incluso «amarlo», incluso «divinizarlo y estar dispuestos a morir por él», pero le pertenecen exactamente igual que quienes «lo odian, lo traicionan o les es indiferente».43 En otras palabras, el Estado está, y debe estar, separado de la nación (punto sobre el que volveré).

No obstante, Kelsen reconocía, igual que Kant, que entre Estados «no existe una autoridad generalmente aceptada y obligatoriamente igual de competente para resolver un conflicto internacional». Ni siquiera existe una autoridad fuera de los Estados individuales que pueda decidir sobre una primera y crucial cuestión: «si la ley se ha violado o no».44 No existía, en resumen, una asamblea legislativa internacional, algo que requería, como señaló el jurista austrohúngaro-británico Hersch Lauterpacht en 1933, una autoridad «prácticamente idéntica al establecimiento de los que usualmente se denomina un “Súper Estado”»; y un superestado era precisamente lo que Kelsen, Kant y Lauterpacht querían evitar.45 Lauterpacht, quien había sido alumno de Kelsen, fue magistrado de los juicios de Nuremberg y responsable de establecer el concepto de «crímenes contra la humanidad». Para él, todos los Estados debían observar un sistema legal internacional porque habían acordado hacerlo, no porque tuvieran la obligación de ello. Para Kelsen, la única autoridad que podría tener una oportunidad de conseguir esto no era una asamblea legal internacional, sino una corte internacional. Lo que tenía en mente era la Corte Permanente de Justicia Internacional (CPJI), creada por la Liga de las Naciones en

1920 y disuelta en 1946.

Aquella había llegado a poco más que a ser los restos de una concepción jurídica internacional a favor de la Liga como institución parlamentaria legislativa (como es la ONU), pero en la que nunca se convirtió de verdad (o no más que la ONU). El nuevo tribunal de Kelsen, por el contrario, estaría facultado —como no lo había estado la CPIJ, pero sí lo ha estado la Corte Internacional de Justicia (al menos para 73 de sus 193 miembros)— para lo que él denominó «jurisdicción obligatoria».

46

En opinión de Kelsen, la creación de la legalidad internacional y red de tribunales internacionales debía ser necesariamente anterior, y era más importante que la constitución de un legislador universal. Cuando menos, era más importante que el tipo de gobierno mundial, no importa cuán laxo o cuán cosmopolita, que Kant había vislumbrado. También era mucho más posible que acabara convirtiéndose en realidad. Como Kelsen dijo de forma reveladora, «no hay necesidad de que pongamos nuestras esperanzas en la llegada de un mundo mejor hasta que un Leviatán se haya tragado a todos los demás».47 Y donde Kant no pudo imaginar una corte sin Estado, Kelsen sí, aunque nada de ese estilo existiera aún. «La historia del derecho romano o angloamericano», creía él, demostraba claramente que toda ley, ya fuera interna o internacional, había nacido de una compleja red de «costumbres y acuerdos, y estaba, en su mayor parte, formada por las prácticas de las propias cortes».48 Por decirlo de otra forma: toda ley es el resultado de una serie de relatos interconectados de generaciones de actores y generaciones de intérpretes. La ley siempre se había concebido como lo que los juristas romanos llamaban ratio scripta, razón escrita, pero era una forma de razón que solo podía manifestarse en el tiempo, como en la descripción ofrecida por el polímata romano del siglo I a. C. Marco Terencio Varrón, la vera narratio —el verdadero discurso— o lo que el jurista napolitano del siglo XVIII Giambattista Vico llamó una «historia ideal eterna» de la humanidad.49 El jurista estadounidense contemporáneo Ronald Dworkin la ha descrito en un registro muy diferente, en un libro titulado de forma muy significativa El imperio del derecho, como una «novela en serie» en la que «cada novelista de la cadena interpreta los capítulos que se le han dado para escribir un nuevo capítulo, que luego se añade a lo que recibe el siguiente novelista y así sucesivamente».

50

En el mundo imaginado por Kelsen, los novelistas son los jueces. Como escribió en 1941: «No debe pasarse por alto el hecho importante de que, en última instancia, la ley no es lo que el legislador establece más o menos claramente, o lo que la norma de la costumbre implica de forma más o menos comprensible. El derecho es lo que el tribunal decide finalmente». «Las decisiones judiciales sientan jurisprudencia», continuaba, pues si bien en su opinión «no puede haber legislador sin juez […], puede muy bien haber juez sin legislador».51 Con el mismo espíritu, el Tribunal de Justicia de la Unión Europea ha afirmado en repetidas ocasiones que los tratados de la UE constituyen lo que ha denominado una «carta constitucional» y que, aunque el TJUE no es en sí mismo un poder legislativo, puede, no obstante, sentar precedente.52 Una vez que se ha sentado ese precedente, corresponde a los poderes combinados de lo que es —de hecho y significativamente en este caso—, una federación, hacer que se cumpla.

Lo que era cierto para el derecho nacional o federal, lo era aún más enfáticamente para el derecho internacional. El derecho por «costumbre y acuerdos» en que consistía en aquel momento el derecho internacional era para Kelsen un comienzo suficiente, en particular porque, en el mundo tal como él lo conocía, el componente de la costumbre estaba «en su mayor parte, si no exclusivamente, formado por la práctica de los propios tribunales».53 Proporcionaba una base adecuada, es decir: les permitía promulgar leyes obligatorias. Y puesto que los jueces juzgaban situaciones reales en tiempo real, ellos, a diferencia de los legisladores más remotos, abstractos e influenciados políticamente, tendrían más probabilidades de introducir en sus decisiones concepciones de equidad y justicia, y más probabilidades de ser verdaderamente sensibles a las diferencias de culturas y creencias con las que todos los sistemas de derecho se ven obligados finalmente a interactuar. Esto no significaba una condición de paz perpetua del tipo que Kant había imaginado y que Kelsen desechó como «pacifismo utópico» y consideró una amenaza para el orden internacional. El medio más obvio para lograr una paz mundial duradera habría sido, en efecto, tal y como Kant lo había imaginado, «un Estado federal mundial compuesto por todas las naciones o por tantas como fuera posible». Pero deseable o no, en 1944 a Kelsen le parecía enfrentarse a «dificultades insuperables».54 Ahora, casi un siglo después, el ideal de un ordenamiento jurídico en gran medida independiente de los legisladores estatales al menos genera la posibilidad de un eventual orden político «más allá del Estado».

Si alguna vez llegara a hacerse realidad este mundo feliz, la legalidad internacional también tendría que alejarse mucho del tipo de mecanismo legislativo positivo que había sido en el siglo XIX y a

principios del siglo XX. Kelsen creía que de las normas creadas por una red de tribunales, compuesta por jueces de todo el mundo, se derivaría finalmente un código universal de leyes y una legislación que, por sus propios orígenes, no podría considerarse más que un instrumento poco disimulado de un omnipresente deseo occidental de dominación mundial. Los conceptos jurídicos en que se basaría, la misma idea de que pueda existir una legalidad universal, puede que sea indisociablemente occidental, pero ya nada impedirá que la jurisprudencia sea verdaderamente mundial, puesto que los jueces proceden de todos los pueblos del mundo. Tal vez podamos, por fin, deshacernos de la funesta afirmación de que existe un derecho internacional del «Primer Mundo» frente a otro del «Tercer Mundo», o de que existe un derecho que observan los pueblos del norte global y otro los del sur global, y que existen, y deben seguir existiendo para siempre, en perpetua enemistad unos con otros. Hoy en día, las naciones se ven obligadas cada vez más a colaborar entre sí, lo que solo pueden hacer de acuerdo con un orden universal de justicia. La antigua imagen «realista» de un Estado moderno «ansiosamente preocupado por su poder […] para influir en los demás y siempre guiado por su interés básico», en palabras de John Rawls, es hoy más que nunca, como ha sostenido Onora O'Neil, una «concepción idealizada, de hecho ideologizada, del Estado». Hoy más que nunca, los Estados que se nieguen a ver sus «intereses básicos» como inextricablemente dependientes de los de otros Estados están condenados a larga instancia a perecer o, como siguen haciendo tantos en el sur global, a permanecer encerrados en ciclos perpetuos de pobreza y violencia política.

55

No se puede negar, por supuesto, que incluso hoy la legalidad internacional todavía es, en las mesuradas palabras de Kelsen, «menos satisfactoria» que las leyes que los Estados usan para regular sus relaciones con su propia ciudadanía, y eso que el panorama ha cambiado considerablemente desde 1944. Pero como el mismo Kelsen insistió: «No se puede negar que la legalidad nacional también regula muchas relaciones entre individuos de manera poco satisfactoria».56 Podría ser que, como observó David Hume, sea «la fuerza la que se supone que invalida todos los contratos y nos libera de su obligación», y que «las promesas no sean en ningún caso obligación natural, sino meros artificios para la conveniencia y ventaja de la sociedad». Pero, continuó, «si consideramos correctamente el asunto, la fuerza no es esencialmente diferente de cualquier otro motivo de esperanza o temor, que podría inducirnos a comprometer nuestra palabra, y a ponernos bajo cualquier obligación».57 El hecho de que haya

individuos que elijan no acatar el derecho nacional no lo invalida necesariamente, y el hecho de que haya naciones que sistemáticamente rechazan y violan la legalidad internacional tampoco. Los «hombres de verdad», que citan sin temor la Constitución de los Estados Unidos, no deberían tener miedo alguno de citar también a Grocio.

Kant simplemente se equivocó al suponer que un sistema de derecho sin un medio de asegurar su cumplimiento era ininteligible como derecho. En la actualidad existe cierta medida de coerción, en forma de fuerzas policiales y ejércitos internacionales, que lleva operando en todo el mundo desde 1945, en particular en el «mundo en desarrollo», y es evidente que, a veces, desempeña un papel crucial en el cumplimiento de las normas, en concreto en aquellos lugares en los que el Estado y el orden jurídico casi han dejado de existir. Pero no es esto lo que obliga a la mayoría de los Estados a cooperar, hasta el punto de reconocer la fuerza de una legalidad internacional que une a unos con otros. Se trata de una mezcla de interés propio y autoestima, como ocurre con el cumplimiento de las leyes nacionales, de un deseo de ser, y de ser visto, como perteneciente a una comunidad humana más amplia. Para el individuo que puede ser el Estado, la nación, la patria en la que ha nacido. Para una nación solo puede ser esa «comunidad global» como garante última de la paz, la estabilidad y la prosperidad final. Y del mismo modo que el individuo, al entrar en el (mítico) contrato social que creó los primeros Estados, se vio obligado a renunciar a lo que John Locke denominó «el poder ejecutivo» que había ejercido en «el estado de naturaleza», los Estados nación, si quieren firmar el nuevo contrato social global, tendrán que acceder a renunciar a parte de su poder soberano absoluto y, para que esto sea una propuesta aceptable, el orden internacional tendrá que generar lo que el filósofo político Philip Pettit denomina «el ideal de soberanía globalizada».

58

Por supuesto, esa comunidad que el nuevo contrato social pretende crear solo existe en estado embrionario, pero está desarrollándose justo cuando las competencias y poderes del Estado nación, al menos tal y como se han concebido hasta el final de la Segunda Guerra Mundial, no dejan de reducirse.

COSMOPOLITISMO JUDICIAL

Los argumentos de Kelsen han demostrado ser notablemente inequívocos. Es cierto que todavía no hay nada en el mundo actual que se corresponda con su visión de un Tribunal Permanente de Justicia Internacional revigorizado. Pero en lugar de un nuevo orden jurídico global basado, como Kelsen había imaginado en gran medida, en un único tribunal mundial para la creación del derecho internacional —que luego sería aplicado por los tribunales nacionales, lo que, en efecto, ha ido sucediendo lentamente desde 1945—, se trataría de un sistema mucho más complejo, más variado, más verdaderamente global, de lo que la politóloga y diplomática estadounidense AnneMarie Slaughter ha llamado «redes jurídicas internacionales» tanto «horizontales» como «verticales». En efecto, además de la Corte Internacional de Justicia, en la actualidad existe un gran número de tribunales internacionales, muchos de los cuales poseen, aunque de nuevo solo de forma limitada, el tipo de autoridad que Kelsen reclamaba: la Corte Penal Internacional, el Tribunal Internacional del Derecho del Mar, el Tribunal Europeo de Justicia, la Corte Internacional de Justicia, la Corte Permanente de Arbitraje (que data de 1899) y la Corte Internacional de Derechos Humanos. Luego están las locales, pero también las transnacionales, como la Corte Interamericana de Derechos Humanos y el Tribunal Africano de Justicia y Derechos Humanos. Y todos ellos no solo tienen jurisdicción más allá de las fronteras nacionales; también interactúan y se comunican. Lo mismo se aplica a las cortes constitucionales en todo el mundo, en Israel, Australia, Canadá, India, Nueva Zelanda, Sudáfrica, Zimbabue e Irlanda. Hasta en los Estados Unidos, que puede que siempre haya sido el Estado más comprometido con la idea de una soberanía intransferible e indisociable, existen ahora tribunales que constantemente intercambian y usan materiales comparativos con tribunales de fuera de sus fronteras. Todo esto ha contribuido a la creación de lo que Slaughter ha denominado «una comunidad global de cortes».

59

Al mismo tiempo, en los años que han pasado desde el final de la Guerra Fría, han surgido diversas iniciativas dirigidas a incorporar las leyes internacionales en el corpus de las leyes nacionales. El Institut de Droit International —que tuvo una gran influencia en el desarrollo de la legalidad intencionalidad en el siglo XIX hasta el punto de recibir el Premio Nobel de la Paz en 1903— expresaba en su resolución de mayo de 1993 que las cortes nacionales debían aplicar las leyes internacionales y «cuando deban pronunciarse sobre una cuestión

relacionada con el ejercicio del poder ejecutivo, no deben declinar su competencia basándose en la naturaleza política de la cuestión, si dicho ejercicio del poder está sujeto a una norma de derecho internacional». Lo que esto significaba en la práctica es que las cortes debían estar preparadas, si surgía la necesidad, para declararse independientes de sus gobiernos nacionales. El objetivo, como recalcaba la Resolución, «no estaba dirigido a la cuestión de la preeminencia de la ley internacional sobre las leyes domésticas»,60 sino a crear un acuerdo mayor entre los sistemas judiciales en un movimiento hacia la creación de un estado de derecho verdaderamente global. Cuando en enero de 2022 la corte de Koblenz sentenció al excoronel sirio Anwar Raslan, que en aquel momento era un refugiado viviendo en Alemania, por «crímenes de lesa humanidad», se vio como un «caso emblemático» precisamente porque, aunque la ley federal alemana permite a los fiscales el derecho de ejercer jurisdicción universal bajo el Código Penal Internacional (Völkerstrafgesetzbuch), al sentenciar en un tribunal nacional, el tribunal había ejercido su derecho a la jurisdicción universal.

Todas juntas, estas fórmulas de cooperación internacional y transnacional constituyen lo que se ha llamado una «cortesía judicial» o «cosmopolitismo judicial». Por mucho que Jeremy Bentham creyera que la «legalidad internacional» no podía ser otra cosa que una ley positiva entre naciones «civilizadas», también pensaba que solo podía ser la creación de un «ciudadano del mundo» y que solamente se podía basar en la creencia en «la utilidad común para todas las naciones». En efecto, tenía que ser «cosmopolita» más que internacional, precisamente, porque opera más allá de las fronteras de las naciones individuales en las que las cortes pudieran estar localizadas y a las que los jueces todavía pertenecerían.61 Si es que queda alguno, ya hay pocos ordenamientos jurídicos que estén totalmente aislados de los demás, ni siquiera los de regímenes tan autoritarios como el de China. Por supuesto, todavía hay muchas leyes que son puramente nacionales, ya que no tienen ninguna importancia necesaria fuera de las fronteras del Estado que las creó. Pero todas las leyes que pueden afectar a los ciudadanos más allá de sus propios Estados, que influyen en las relaciones entre los Estados y las personas en una condición no estatal, se están subsumiendo lentamente a algún tipo de derecho internacional. El derecho, al igual que la cultura, se ha convertido en cosmopolita, global, en el sentido de que todo él está, a cierto nivel, disponible para todos e influye en todos. Si el Estado nación puede definirse en sentido amplio como un conjunto de leyes, y si esas leyes ya no son exclusivamente nacionales, sino que poco a poco se están transformando en una mezcla de derecho nacional e internacional o

transnacional, entonces parece que sí podemos hablar con propiedad de la erosión y la transformación, si no de la desaparición, del Estado nación.

Obviamente, el Estado nación sigue siendo el que legisla, el que transforma las decisiones de los tribunales en códigos y decretos. Incluso a este nivel, existe un grado creciente de «cosmopolitización». Desde hace más de un siglo, las naciones de todo el mundo están inmersas en proyectos de internacionalización cada vez más amplios, con un número cada vez mayor de organizaciones internacionales. Abarcan desde las innumerables agencias de la ONU y organizaciones no gubernamentales hasta las redes formales e informales y las asambleas regionales, como la Unión Parlamentaria Africana, la Asociación Sudasiática para la Cooperación Regional o el Consejo Nórdico, la efímera Unión Panamericana de 1890, la Organización de Estados Americanos, la Asociación Parlamentaria Báltica, el Consejo Consultivo Interparlamentario del Benelux, la Asociación Sudasiática para la Cooperación Regional, el Parlamento Latinoamericano, la Unión Parlamentaria Africana o la Unión Interparlamentaria Árabe, por nombrar solo algunas. Ninguno de estos organismos internacionales ejerce una autoridad soberana significativa dentro de cada Estado. No elaboran leyes nacionales ni las ejecutan, pero su existencia influye claramente en las decisiones de los poderes soberanos que sí lo hacen.

A escala mundial, primero fue la Liga de las Naciones y después las Naciones Unidas, que tienen su origen en proyectos mucho más ambiciosos de unión, liga o federación de Estados independientes que abarcaban todo el planeta. También está la Unión Europea —a la que volveré—, que, a pesar de todas las críticas que recibe, constituye tanto una organización interparlamentaria como una verdadera comunidad jurídica internacional.

Todos estos grupos varían enormemente en cuanto a sus objetivos, sus recursos, su alcance y su influencia. Pero todos contribuyen a un intento global mucho más ambicioso de crear las condiciones para un orden mundial transgubernamental que, además de reducir las condiciones para el conflicto interestatal, ofrezca la posibilidad de crear un mayor equilibrio entre las naciones del «Norte» y del «Sur». Además, el que sigue siendo el gobierno transnacional más influyente y poderoso de todos, la ONU —al menos en lo que se refiere a la percepción que tiene de su misión global—, a pesar de su nombre, a pesar de que sigue siendo una asociación de Estados, está sin embargo, mucho más preocupada por los «pueblos» y mucho menos por las «naciones», como ha señalado el académico japonés

estadounidense Akira Iriye. En esto, como en muchas otras cosas, la ONU es una continuación del enfoque ya sugerido por la Liga de las Naciones, que, como hemos visto, incluyó en su carta un número significativo de instituciones que se ocupaban de los individuos más que de los Estados. Como observó E. H. Carr en 1945: «Los llamados órganos técnicos de la Liga de las Naciones, incluida la Organización Internacional del Trabajo, por imperfectos que fueran, mostraban una vitalidad mucho mayor que los órganos políticos; y es significativo que se ocuparan de asuntos que afectaban directamente al bienestar de los individuos más que a la seguridad de las naciones».62 Diez años más tarde, el Informe de la Comisión sobre la Gobernanza Mundial planteó la cuestión de forma aún más contundente al exigir que: «Los principios de soberanía y no intervención […] se adapten de forma que se reconozca la necesidad de equilibrar los derechos de los Estados con los derechos de las personas, y los intereses de las naciones con los intereses del barrio mundial». Incluso sugería que «ha llegado también el momento de reflexionar» sobre la vaca, ahora semisagrada, de la autodeterminación «en el contexto emergente de un barrio global, más que en el contexto tradicional de un mundo de Estados separados».

63

Tal vez el indicio más notable de ello sea el papel central que ahora desempeñan los derechos humanos que, por supuesto, están destinados en su inmensa mayoría a defender no a las naciones ni a las comunidades, sino a los individuos. La creciente demanda, por ejemplo, de que las mujeres de todo el mundo no solo tengan los mismos derechos que los hombres —algo que solo ocurre en un número muy reducido de Estados—, sino también el mismo estatus y las mismas oportunidades —algo que probablemente solo ocurre en Dinamarca y Suecia—, junto con principios jurídicos que traspasan fronteras como los «crímenes contra la humanidad» y la «responsabilidad de proteger», son todos ellos conceptos ineludiblemente globales, y han desplazado el debate secular sobre los derechos de los Estados a intervenir en los asuntos de otros Estados a los derechos de las personas que necesitan protección de los Estados, una protección que, al final, solo un ordenamiento jurídico verdaderamente internacional y global puede proporcionar.

El derecho internacional moderno, aunque sigue funcionando principalmente como leyes que vinculan a los Estados a acuerdos comunes celebrados entre ellos, reúne cada vez más a todos los que están bajo su égida, en lo que en 1814 el gran jurista alemán Friedrich Karl von Savigny había descrito, con cierto optimismo en aquel

momento, como una «comunidad legal internacional». Tomado en su conjunto, acordado en común, un código cultural transnacional de imperativos políticos legales constituye ahora algo muy parecido al «derecho cosmopolita» que Kant previó como un futuro posible para la especie. Como escribió Jürgen Habermas en 2004: «Hace tiempo que hemos iniciado la transición del derecho internacional clásico a lo que Kant veía como una "condición cosmopolita"». Proseguía: «Esto es un hecho. Además, normativamente hablando, no veo ninguna alternativa coherente a tal desarrollo».64 Ahora, en el momento de escribir estas líneas, casi veinte años después, esa inevitabilidad parecería, a pesar de la crisis económica de 2007, y de la guerra en Ucrania iniciada en 2022, y del conflicto continuado en Gaza, aún más cierta.

En 1930, John Maynard Keynes escribió un ensayo titulado Posibilidades económicas para nuestros nietos, en el que imaginaba un futuro no muy distinto del actual. En aquel momento —escribía, por supuesto, en plena Gran Depresión — el mundo estaba «sufriendo […] de resultas de los dolores del crecimiento causados por cambios demasiado rápidos, del penoso reajuste entre un periodo económico y otro». En su opinión, pasarían al menos otros cien años antes de que esta nueva época, que necesariamente abarcaría el mundo entero, llegara por fin, pero cuando lo hiciera, sería más que una mejora de la anterior:

Por primera vez desde su creación, el hombre se enfrentará a su verdadero y permanente problema: cómo utilizar su libertad frente a las acuciantes preocupaciones económicas, cómo ocupar el tiempo libre que la ciencia y los intereses acumulados posibiliten, para vivir sabia, agradablemente y bien.

2030 no está tan lejos y Keynes tenía un don para la profecía. Pero si en algo acierta su visión optimista es en que parece evidente que el mundo no será uno organizado en Estados nación beligerantes y competidores, como sigue siendo hoy, por muy alentadoras que sean las redes cada vez mayores de asociaciones internacionales entre ellos. Tendrá que adoptar alguna otra forma.

La cuestión que se plantea ahora es: ¿cuál?

4

UNA FEDERACIÓN MUNDIAL

REIMAGINAR LA NACIÓN

¿Cómo sería una «sociedad civil global» internacional? Ese «conjunto de diversas instituciones no gubernamentales lo suficientemente fuerte como para contrarrestar al Estado y, al mismo tiempo, no impedir que cumpla su función de guardián de la paz y árbitro entre los principales intereses» de Ernest Gellner puede, en su forma actual, ser capaz de actuar como agente de un ordenamiento jurídico mundial.1 Estas instituciones han adquirido una «personalidad» jurídica del mismo modo que sus predecesores —las iglesias, los gremios, las comunas medievales y, más tarde, los sindicatos— habían adquirido algo que las convertía inevitablemente en rivales del Estado, igual que los sindicatos siguen siendo hoy en día. Para muchos defensores del Estado nación soberano, ellas y sus similares son lo que Hobbes dijo de las «corporaciones» de su época: «muchas mancomunidades menores en las entrañas de una mayor, como gusanos en las entrañas de un hombre natural», una amenaza existencial que, en palabras de Laski, «no causan más que una molesta enfermedad. Que desaparezcan de inmediato para que la soberanía del Estado sea única».2 Su existencia ha logrado, en gran medida, —como de hecho Hobbes temía que hicieran y, por el contrario, Laski esperaba— destronar la concepción hobbesiana del Estado como la única «persona» jurídica o política en la sociedad internacional. Pueden incluso, en casos extremos —como sucedió con el FMI durante la Gran Recesión—, obligar a los Estados nación a cumplir la normativa internacional. Pero hasta ahora no tienen capacidad colectiva para resistir la agresión, más allá del uso de sanciones económicas que rara vez son eficaces, inevitablemente perjudican a quienes las aplican, y tienen consecuencias nocivas de larga duración para toda la economía mundial, como se ha demostrado con toda claridad a raíz de la actual guerra en Ucrania.

Por supuesto, las instituciones internacionales tampoco proporcionan el tipo de asistencia sanitaria, bienestar social, pensiones ni atención infantil y similares que la mayoría de las naciones sí ofrecen y que sus

ciudadanos consideran un derecho. Y aunque la Organización Mundial de la Salud ejerce una influencia considerable, no puede imponer políticas sanitarias comunes ni gestionar instituciones médicas comunes. En resumen, no son, o aún no son, un sustituto adecuado del Estado. La creencia compartida por generaciones de internacionalistas, desde Saint-Simon hasta Friedrich Engels, de que el Estado quedaría obsoleto algún día y simplemente «se marchitaría», parece aún más descabellada ahora que entonces.

3

Hoy en día, la internacionalización y la globalización pueden estar deshaciendo el Estado nación, pero el Estado es la forma política, el cuerpo de leyes, el espacio geográfico e imaginario en el que la mayoría de los individuos viven, interactúan y mueren. Proporciona una cierta seguridad e identidad y alguna idea de qué deparará el futuro. Ofrece cierta apariencia de una forma de vida que antes proporcionaba, a escala mucho menor, el pueblo, la parroquia, la tribu. Lo global no ofrece nada de esto. El mundo puede estar gobernado ahora tanto por redes internacionales y supranacionales como por los gobiernos de los Estados nación, pero lo que une a esas redes siguen siendo los ciudadanos de los Estados nación. Para la mayoría, lo internacional sigue siendo amorfo desde el punto de vista político, cultural e incluso jurídico. Puede que quienes viven, por ejemplo, en Alemania sepan algo de la vida de quienes viven, por ejemplo, en Indonesia, pero lo que ocurre allí tiene muy poca repercusión directa en sus vidas (a no ser que se produzca en forma de pandemia, inmigración o turismo masivo). A pesar de que vivimos, y sabemos que vivimos, en un espacio internacional, rara vez nos sentimos directamente implicados en él. Una persona sin Estado sigue siendo una condición a la que nadie aspiraría. Ser «ciudadano del mundo», aunque muchos se hayan proclamado como tales desde que Diógenes el Cínico lo hiciera por primera vez en el siglo IV a. C., sigue siendo solo una declaración de identidad personal, una metáfora, no un estatus jurídico o político.

En el pasado, la pertenencia a una comunidad era a menudo una cuestión de parentesco y tamaño. ¿Hasta dónde puede llegar nuestra capacidad de imaginar la pertenencia? En la Edad Media europea, la respuesta probablemente sería que no más allá de la aldea o la comunidad religiosa local. Es posible que se extendiera hasta el territorio de un señor local. Más allá estaba el reino o el imperio, un lugar remoto que se reverenciaba y se temía, quizás, pero con poco o ningún lugar en la vida cotidiana del ciudadano medio. El Estado nación alcanzó la mayoría de edad en un momento en que las nuevas

tecnologías, desde la prensa hasta el ferrocarril, pasando por el teléfono y el telégrafo, hicieron posible, al menos virtualmente, la comunicación entre pueblos distantes de forma nunca vista antes. Y esto, como bien sabemos, se ha ampliado enormemente en las últimas décadas con la introducción de redes electrónicas cada vez más extensas. El tamaño ya no importa ni siquiera en la medida en que lo hacía hace medio siglo. Los estadounidenses pueden autodenominarse y sentirse estadounidenses, aunque ellos o su familia sean originarios de Afganistán o Suecia y nunca se hayan acercado a la mayoría de los estados que componen su nación. Ningún galo, por muy romanizado que estuviera, podría haber dicho o sentido lo mismo sobre todos los territorios del Imperio romano y, sin embargo, el Imperio romano en su apogeo era solo marginalmente más pequeño que Estados Unidos.

Puede que el tamaño ya no sea decisivo. Sin embargo, sí lo son la cohesión, los objetivos comunes y la pertenencia política. El Estado nación reprodujo con éxito algunas de las características de la aldea a una escala mucho mayor y la dotó de una fuerza coercitiva y un aparato jurídico que nunca antes había tenido. Ahora que el Estado empieza a fragmentarse, no deberíamos abogar por su disolución definitiva, cosa que entregaría el poder a las corporaciones internacionales, y a una red de organizaciones internacionales que, por muy loables que sean sus intenciones, no son capaces de generar para el planeta o la ciudadanía ni identidad ni cohesión, ni siquiera una provisión adecuada de bienestar. Tampoco ofrecen lo que se ha llamado «derecho de ocupación», es decir, el derecho a poseer un espacio geográfico en el que vivir y del que no se puede ser expulsado legítimamente.4 Todas estas cosas requieren algo más que simple buena voluntad, por importante que esta sea como fuente de estímulo. Requieren poder; requieren autoridad. Requieren un organismo capaz de elaborar y hacer cumplir leyes y contratos. En la actualidad, ninguna organización plenamente internacional —ni tan siquiera la ONU— posee estos elementos; es más, las capacidades diplomáticas, militares y policiales que poseen las asociaciones internacionales requieren siempre de la mediación, con la excepción parcial de la Unión Europea, de los Estados nación.

Sin embargo, el Estado nación es hoy una entidad cultural, étnica y política muy diferente de lo que fue en su apogeo en los siglos XIX y XX. A muchos les sigue pareciendo una «necesidad universal», y aparece en la mayoría de los conflictos políticos modernos como si aún lo fuera. Pero, de hecho, muy pocos Estados son hoy tan armoniosos, tan seguros de su identidad y tan comprometidos con una «vida en común» como lo eran hace un siglo. Esta es una de las razones por las que, cuando menos desde el punto de vista ideológico,

la guerra que se está librando en Ucrania no se parece en nada a un asunto del siglo XIX. La lucha de ambos bandos —independientemente de los motivos reales de los combatientes — se presenta como una pelea por una unidad nacional en gran medida ficticia y un proyecto de supervivencia nacional igualmente ilusorio. Los ucranianos la describen como una guerra de autodeterminación; los rusos, o al menos Vladimir Putin, como una guerra de resurgimiento y reunificación, la reconstrucción del otrora gran imperio de Pedro el Grande, del que obviamente se considera sucesor. Los rusos están luchando en Ucrania, como él ha dicho, «para volver y reforzarse». Para Putin «lo internacional» simplemente no existe. Como declaró en junio de 2022: «No existe un estado intermedio. Un país es soberano o es una colonia, independientemente de qué nombre se les dé a las colonias». Tanto los rusos como los ucranianos luchan por la posesión de algo que, si bien es cierto que sigue existiendo, no es lo que era, ni es lo que ninguna de las partes imagina o pretende que sea.

Esto es particularmente cierto en Ucrania, la mayoría de cuyos ciudadanos (no rusos) optaron en 2014, durante la bien llamada «Revolución de la Dignidad», por unirse a la Unión Europea, un orden político que ha hecho más que ningún otro en el mundo moderno para disminuir el poder y la importancia del Estado nación. En aquel momento, la mayoría de los ucranianos quería librarse de la manipulación de un régimen tiránico y corrupto, pero la expresión de la modernidad liberal que querían abrazar entonces no era el Estado nación, sino una federación decididamente antinacionalista (por no decir antinacional). Y es muy poco probable que, sea cual sea el resultado de la guerra actual, los ucranianos vayan a descubrir que lo que más parecen desear —vivir en una sociedad libre, una sociedad «no dominada», que les conceda su parte de los beneficios que la modernidad actual ofrece— se encuentra en un Estado nación tal y como se entendía antaño, y tal y como lo siguen entendiendo sus enemigos mortales. (Para empezar, los miles de millones de euros que necesitarán para reconstruir Ucrania tras la guerra solo pueden venir de la comunidad internacional, que en este caso significará casi con toda seguridad Estados Unidos y la UE).

El futuro para ellos, y cada vez más para nosotros, está en otra parte. No está en una nación autosuficiente, ni en una nueva clase de imperio, ni en un «Estado civilizador» al estilo de Putin.5 Con casi toda probabilidad, reside en alguna forma de federación, que es una posibilidad que existe desde hace tanto tiempo como el propio Estado nación. En cierto sentido, el Estado nación moderno podría considerarse simplemente el precursor más reciente y crucial de un mundo de federaciones. Así lo veía Ernest Renan, que terminó su

famosa conferencia «Qu'est ce qu'une nation?» reconociendo que las naciones modernas, aunque aún eran «una novedad histórica» y que ahora eran lo dominante en todas partes, «no son algo eterno». Concluía: «Han comenzado y terminarán. Serán sustituidas, con toda probabilidad, por una confederación europea». Aunque añadió: «Esa no es la ley del siglo en el que vivimos».6 Y lo que entonces era cierto para Europa hoy lo es aún más para el propio planeta. En los años transcurridos desde la aparición del Estado nación ha habido muchos proyectos de federación mundial, algunos utópicos y fantásticos, otros cautelosamente realistas. Hasta ahora, ninguno de ellos, con la excepción de la Unión Europea, ha tenido éxito del todo. Pero cada uno de ellos ha acercado un poco más esa posibilidad.

EL FIN DEL ESTADO SOBERANO

A pesar de su indudable capacidad de resistencia, a pesar de su aparente habilidad para proporcionar bienes hasta ahora inimaginables, no todo el mundo estaba tan convencido de que el Estado nación moderno representara una especie de apoteosis para la raza humana, el hegeliano «poder inmediato sobre la tierra». De hecho, la historia de su evolución ha estado marcada desde el principio por un agudo escepticismo en cuanto a su capacidad para sobrevivir durante mucho tiempo a las múltiples tensiones internas a las que siempre ha estado, y sigue estando, sometido. Ya en 1901, cuando todavía estaba en pañales en la mayor parte del mundo, el socialista francés Georges Sorel anunció triunfalmente: «Esta cosa enorme […] la muerte de este ser fantástico prodigioso que ocupaba un lugar tan colosal en la historia; el Estado ha muerto». Al año siguiente, el jurista constitucional francés Léon Duguit declaró con un énfasis similar que «el Estado personal y soberano […] está muerto o a punto de morir».7 Ambas afirmaciones —igual que tantos pronunciamientos similares posteriores, hay que decir— eran evidentemente prematuras. Pero con la llegada de la Primera Guerra Mundial en 1914, a muchos les pareció que el mundo había entrado en lo que, de hecho, podría haber resultado ser una nueva fase posnacional de la historia mundial, si no resultaba ser el fin de la historia por completo. Incluso Harold Laski, en 1917, afirmaba que, a pesar de todo el «monismo místico» que pudiera haber representado, «la época en la que el Estado soberano era un artículo de fe necesario parece, en general, estar desapareciendo».8 Para la mayoría de los que sostenían tales creencias, el único camino a seguir, una vez que la

Gran Guerra hubiera terminado definitivamente, era algún tipo de gobierno mundial. No era una utopía. Ya en 1916, cuando el resultado de la guerra estaba aún lejos de ser seguro, Leonard Woolf, estricto (y colonial) funcionario del gobierno británico, perteneciente a la Sociedad Fabiana y marido de la escritora Virginia Woolf, afirmaba estar convencido de que «que los intereses nacionales son intereses internacionales y viceversa es el gran descubrimiento social de los últimos 100 años». En su opinión, había llevado a todo el mundo a reconocer que:

en cada departamento de la vida, los comienzos, y más que los comienzos, del Gobierno Internacional ya existen y que […] incluso donde el conflicto de intereses nacionales debería ser más agudo, los intereses internacionales son mucho más fuertes y mucho más reales que los intereses nacionales, y estos últimos pueden ser y han sido exitosamente armonizados, combinados y fusionados en los primeros por medio de acuerdos internacionales.

9

Con el final de la guerra, las naciones de Europa no dejaron, sin embargo, de ser Estados nación, como Woolf había previsto, y tantos otros habían esperado y confiado que sucedería, aunque muchas de sus antiguas fronteras cambiaron irremediablemente. Los imperios de los vencedores, al menos, se expandieron en lugar de contraerse. Tres fueron aniquilados —el austrohúngaro, el ruso por el que Putin aún suspira y el otomano— y en gran parte sustituidos por nuevas naciones. Pero las condiciones de la guerra, su alcance mundial y el grado de destrucción que había provocado convencieron a la mayoría de los que se reunieron el 28 de junio de 1919 para asistir a la firma del Tratado de Versalles de que su final tenía que ser también el comienzo de un nuevo orden mundial. Ese era el objetivo que subyacía tras la creación al año siguiente de la Sociedad de Naciones, descrita por el presidente estadounidense Woodrow Wilson, que en muchos aspectos había sido su inspirador inicial, como un «pacto internacional por la paz».10 Por primera vez, todas las grandes potencias del mundo —y no solo de Europa, como había ocurrido en 1648 y en 1815— se habían reunido para intentar llegar a un acuerdo y crear una liga que uniera, en cierta medida, a todas las naciones del planeta. En este nuevo orden, el Estado nación podía considerarse ahora lo que Alfred Zimmern, clasicista, historiador y estadista, y uno de los redactores del Pacto de la Liga, denominó «una etapa superada en la evolución política de la humanidad». Había llegado a esta

conclusión, escribió, en parte, al menos porque Giuseppe Mazzini le había enseñado que la «nacionalidad» no era una cuestión política de «gobiernos soberanos, ejércitos, fronteras y política exterior», sino que era «primordial y esencialmente una cuestión espiritual, y en particular una cuestión educativa». La conclusión a la que llegó fue que «todos los hombres que miran hacia el futuro y que desean mejores relaciones internacionales y una mejor organización política del mundo» no deberían fijarse ahora en el Estado nación, sino en algo parecido a «los grandes sistemas religiosos que dominaban el pasado, como la Cristiandad medieval y el Islam, que dan cabida a todo tipo de condiciones, comunidades y naciones».11 Lo que tendemos a entender hoy por «internacional» son, de hecho, grupos de seres humanos unidos de la forma en que Zimmern imaginó la Cristiandad y el Islam, por un sistema común de leyes y un sistema compartido de normas y creencias. Lo que falta, por supuesto, no son solo las mitologías y la ética teocrática, que siempre han sido causa de conflicto, sino también las estructuras de gobierno que en su día proporcionaron tanto la Cristiandad medieval como, de forma más completa, el Islam.

Sin embargo, la propia Liga, aunque prometía muchas de estas cosas, al final resultó estar demasiado prisionera del Estado nación. Al principio fue recibida con un entusiasmo generalizado, aunque a veces cauteloso, como si se tratara de una especie de sistema religioso secularizado, o —y esta es una analogía a la que volveré— una versión revisada y modernizada de la «patria del mundo» de Dante.12 El problema de cómo conseguirlo volvió a lo que uno de los principales arquitectos de la Unión Europea, Altiero Spinelli, en 1944 llamó «el dogma de la soberanía absoluta», como siempre había ocurrido en el pasado y sigue ocurriendo hoy en día. Es lo que ha estado en el origen de la mayoría de las guerras entre Estados desde que la «soberanía» se convirtió en una realidad política y jurídica en el siglo XVII. La guerra actual en Ucrania es, para ambas partes, un conflicto con múltiples objetivos, pero sigue siendo, en esencia, una batalla por asegurar la soberanía sobre un trozo de territorio. Como era de esperar, «el dogma de la soberanía absoluta» fue la cuestión (ideológica) más importante que llevó a Gran Bretaña a separarse de la Unión Europea en 2016. (Al fin y al cabo, había sido un inglés quien había formulado la definición más intransigente y duradera de «poder soberano»). El jurista internacional contemporáneo Georges Scelle, que había sido profesor de Derecho Internacional Público, primero en Dijon y luego en París, estaba perfectamente dispuesto a aceptar que tenía que existir algún concepto de «soberanía» dentro del Estado, igual que Spinelli. Pero cualquier concepción de la soberanía

que pretendiera vincular el control de las acciones internas y externas de los Estados era, en su opinión, incoherente desde el punto de vista jurídico y filosófico. Derivaba de la idea de que el territorio del Estado podía identificarse con la persona del soberano, quien, en el derecho feudal, había conservado lo que se denominaba «dominio eminente», cediendo a sus súbditos solo derechos de uso efectivos (dominium utile) sobre sus vidas y propiedades.

En otras palabras, la soberanía podía verse, una vez más, como un vestigio de la potestas patriae romana. Y eso, en concreto en el nuevo mundo industrializado de la posguerra, era un anacronismo absurdo, que negaba a los pueblos sus derechos inherentes de libertad de comunicación y de autorrepresentación. No en vano, el Pacto de la Liga creó una serie de comisiones resueltamente internacionales: una comisión para los refugiados, una organización sanitaria, una comisión para la esclavitud, una comisión para el estudio de la condición jurídica de la mujer. También garantizó una serie de «tratados sobre las minorías» —a pesar de que Hannah Arendt los describiera como un «método indoloro y humano de asimilación»13— para asegurar los derechos, religiosos, civiles y culturales, de todos los pueblos, pertenecieran o no a un Estado nación; y estableció la Corte Permanente de Justicia Internacional, el primer tribunal internacional del mundo.14 Es decir, colocaron la norma del derecho internacional por encima de la del derecho interno. Como señaló E. H. Carr, que había participado en la redacción del Pacto de la Liga, justo antes del final de la Segunda Guerra Mundial:

El acuerdo europeo de 1919 se basaba en la admisión de dos reivindicaciones nuevas y revolucionarias: la reivindicación de los grupos raciales y lingüísticos a la independencia política y a la condición de Estado en virtud de su calidad de naciones, y la reivindicación de todos los Estados independientes a la pertenencia efectiva a la comunidad internacional. De este modo, la pertenencia a la comunidad internacional se convirtió ostensiblemente en una cuestión no de poder, sino de derecho.

15

En líneas generales, la mayoría de los representados en Versalles habrían estado de acuerdo, porque estaban convencidos de que una paz universal duradera solo podía sostenerse a través de la unión. Sin ella, declaró Jan Smuts —quien había desempeñado un papel importante en la creación de la Liga—, Europa y, más allá de Europa,

el propio mundo «seguiría retorciéndose en sus convulsiones hacia las tinieblas de la anarquía final».

16

Sin embargo, tal unión no habría sido posible, afirmaba Scelle, a menos que los nuevos gobernantes del mundo que se había creado en 1919 estuvieran dispuestos a «abandonar de una vez por todas este término [soberanía] que es tan poco científico, tan contrario a la realidad que constituye no solo un error sino un peligro». Esta sería, añadió tajantemente, la «conquista» más edificante que el derecho internacional podría llevar a cabo en nombre de la «civilización». En lugar de «soberanía», deberíamos pensar solo en términos de «interdependencia», una noción más adecuada por relativa, «en la que la libertad de cada individuo está limitada por la libertad de todos». Jurídicamente, significaba que «el dogma de la soberanía», que no era más que «una incomprensible igualdad de hechos», debía sustituirse por «una lógica igualdad de derecho».17 Un mundo formado por Estados que se consideraban «independientes», pero no soberanos en lo que respecta a sus relaciones exteriores, siempre preferiría llegar a un acuerdo común, en lugar de ir a la guerra, cuando surgiera algún conflicto entre ellos. Creía que había llegado el momento de que todos los Estados «buscaran un sistema democrático para una sociedad internacional, o más bien adoptaran el que ya existe, pues ese sistema ya se ha encontrado: es la Federación».18 De este modo, la Liga, esperaba, podría convertirse en un «vasto Estado federal» que garantizaría «la libertad de todos en el poder y la seguridad». Por muy atractivo, ecuménico y liberal que fuera todo esto, Scelle sabía muy bien que en la práctica, y en la actualidad, todos los Estados del mundo seguían aferrándose ciegamente, y cada vez que podían, a sus supuestos poderes soberanos. Después de todo, esa había sido la razón por la que el Senado estadounidense se negó a ratificar un proyecto que su propio Presidente había iniciado. Al unirnos a la Liga, advirtió el senador William E. Borah, «puede que nos convirtamos en uno de los cuatro dictadores del mundo, [pero] ya no seremos dueños de nuestro propio espíritu».19 Como tantos aspirantes a profetas, como Renan y Durkheim antes que él, Scelle reconoció plenamente que su Estado federal podría hacerse realidad en algún «futuro remoto. Pero no creemos que pueda serlo en el presente».20 Otros estaban más esperanzados. El jurista estadounidense James W. Garner, quien, al igual que Scelle, consideraba la «soberanía absoluta» como el principal «obstáculo para el mantenimiento de la paz y para el progreso del interés común de los Estados», afirmaba con optimismo en 1925 que «incluso antes de la creación de la Sociedad de Naciones, el mundo […] había adquirido el carácter de una federación dotada de

personalidad jurídica corporativa». Lo único que necesitaba ahora era la voluntad de las naciones de ver que «estarían mejor situadas para preservar su seguridad y prosperidad abandonando su soberanía y uniéndose en el marco de una unión federal, en lugar de permanecer independientes».

21

En 1945, cuando la lucha más encarnizadamente destructiva entre Estados soberanos absolutos que el mundo había visto jamás tocaba a su fin, Luigi Einaudi, presidente de Italia desde 1948 hasta 1955, llegó a muchas de las mismas conclusiones. La idea misma del Estado nación soberano era, según él, «en un mundo atravesado por ferrocarriles, barcos rápidos y aviones, y en el que el telégrafo y el teléfono han aniquilado las distancias», nada más que un anacronismo asesino. El mundo vive un proceso de expansión cada vez mayor. Del mismo modo que las «comunas libres medievales» se habían convertido en las ciudades Estado de Florencia, Bolonia y Milán, y estas, a su vez, en una parte de «Italia», los grandes Estados nación del siglo XIX acabarían dando paso a una federación mundial de pueblos. «En lugar de una sociedad de Estados soberanos», concluía proféticamente, «debemos mirar hacia el ideal de una verdadera federación de pueblos constituida como los Estados Unidos de América o la Federación Suiza».

22

Desde el final de la Primera Guerra Mundial hasta el final del siglo pasado, hubo muchos que compartían estas opiniones en todo el mundo (aunque quizás más en Europa y EE. UU. que en otros lugares). Creían apasionadamente en la posibilidad, como escribió Harold Laski en 1931, de que si no era probable que el Estado moderno se evaporara pronto, su asociación con la doctrina de la soberanía «no es más que la expresión de un entorno particular que ya está pasando».23 Laski y los demás denominados «pluralistas» de los años de entreguerras en Francia y Gran Bretaña —y como el jurista Santi Romano en Italia— pretendían restaurar lo que Georges Sorel había llamado la «multiplicidad federalista» de la sociedad.24 Se proponía sustituir la concepción del Estado como una mera forma de poder soberano —lo que el abogado constitucionalista francés Léon Duguit llamó una «federación de servicios públicos […] organizados y controlados por gobernantes»— por una pluralidad de asociaciones unida a una sólida concepción de la «sociedad civil».25 Los seres humanos, escribió Laski, haciéndose eco del filósofo y psicólogo pionero estadounidense William James, no vivían en un universo, sino

en un «multiverso», que era el único capaz de expresar el «carácter intrínsecamente plural de la personalidad humana».26 Era esta una personalidad que el Estado monista nunca podría ni debería intentar contener. Y aunque Laski no era propiamente un federalista, reconocía que si realmente existía una forma política universal capaz de captar el «mundo pluralista», esta, en palabras de William James, solo podía ser «más una república federal que un imperio o un reino».

27

El pluralismo socavaba claramente las pretensiones del Estado «monista» y cualquier argumento en apoyo de la «soberanía indivisa». También ofrecía una alternativa un tanto abstracta al propio Estado nación soberano. Sin embargo, no ofrecía ninguna explicación claramente definida sobre qué orden institucional y político podría ocupar su lugar. En la década de 1930, a medida que se hacía cada vez más evidente que la Sociedad de Naciones era incapaz de proporcionar el tipo de cohesión global que se esperaba de ella, empezaron a ocupar su lugar nuevas visiones más estadistas del futuro. Estas preveían un nuevo orden mundial en forma no de una federación y una unión pacífica de todos los pueblos, sino de un «Estado mundial», en el que, inevitablemente, una nación, una cultura, un pueblo, dominaría a todos los demás. Esta era, según declaraba el novelista inglés H. G. Wells en su profética fantasía de cienciaficción de 1933 La forma del futuro: «Manifiestamente la única solución al problema humano», una vez que «la vaga y vacilante insinuación de un superestado federal por parte de la Sociedad de Naciones» se había revelado realmente inviable, y que el gobierno federal de Estados Unidos se había «desvanecido», al igual que la propia Sociedad y tal como Wells creía que ocurriría en 1958. Como era de esperar, el «Estado mundial» de Wells se construiría como una república angloamericana (aunque con Estados Unidos en un segundo plano) y estaba vinculado a una fantasía más amplia de dominación mundial supremacista blanca. Sin embargo, había muchos otros —entre ellos Albert Einstein— que estaban de acuerdo, si no en la forma del gobierno mundial, al menos en la necesidad de uno.28 Los más enérgicos fueron, por supuesto, los marxistas, aunque también buscaban no solo la unificación, sino también la dominación. Desde el final de la Primera Guerra Mundial, la Unión Soviética había perseguido una política de revolución mundial destinada a crear, si no exactamente un «Estado Mundial», sí ciertamente una forma de hegemonía global, en la forma de lo que Lenin llamó en 1920 una «República Soviética Mundial».29 Alarmados por esta perspectiva tras la Segunda Guerra Mundial, una serie de politólogos y economistas, por lo demás incondicionalmente «realistas», intentaron construir una

visión alternativa de un mundo gobernado por una coalición de Estados nación democráticos bajo la amplia soberanía de Estados Unidos. El que se considera generalmente el defensor más intransigente del «realismo», Hans Morgenthau, no se limitó a subrayar la «obsolescencia del Estado nación» —al menos en su forma actual—, sino que declaró «irrebatibles» los argumentos de «los defensores de un Estado mundial», que de otro modo podrían parecer irremediablemente utópicos. Al final, llegó a la reacia conclusión —¿cómo no?— de que «un Estado mundial no se puede establecer bajo las presentes condiciones morales, sociales y políticas del planeta».30 En su lugar, el planeta, según él, iba a dividirse en dos bloques de poder —la URSS y Estados Unidos— ayudados por sus diferentes Estados clientes y aliados, cada uno de los cuales pretendía utilizar su influencia ideológica y, en la medida de lo posible, militar y económica, para remodelar el mundo a su imagen y semejanza. Por supuesto, para él era vital que Estados Unidos prevaleciera, lo que aseguraría la supervivencia de la raza humana.

El colapso de la Unión Soviética, el ascenso de una Europa más unida y poderosa, la emergencia de China como gran potencia económica y potencialmente militar han puesto fin, al menos por el momento, al persistente drama —o pesadilla— del gobierno mundial, o al menos a la posibilidad de un mundo dominado por una u otra «superpotencia». En su lugar ha surgido el ideal, mucho menos ambicioso, de la «gobernanza mundial», mucho menos dependiente de estructuras institucionales rígidas y del objetivo cambiante de la política electoral de lo que tendría que ser, inevitablemente, cualquier tipo de gobierno mundial posible. Esto supone que, aunque por el momento siga siendo un orden de Estados nación, el nuevo orden internacional está siendo rediseñado y reinventado en gran parte por actores no estatales. Como hemos visto, se está convirtiendo rápidamente en un mundo formado no tanto por estructuras políticas formales como por redes. Estas redes van desde las de los parlamentos y los jueces, que están directamente vinculadas a los Estados o a organizaciones interestatales, hasta aquellas cuya única preocupación son los individuos o el medio ambiente (en las que todos vivimos como individuos), como Amnistía Internacional, la Cruz Roja Internacional, Médicos Sin Fronteras, Greenpeace o el Fondo Mundial para la Naturaleza. (Aunque no todas las redes son tan benévolas y legítimas como estas. Al Qaeda era una red internacional formidablemente eficaz; también lo eran los cárteles colombianos de la droga de los años ochenta y noventa). Todas ellas, a su manera, no solo ofrecen alternativas al Estado, sino que también suponen de manera inevitable un desafío a su poder. A finales del siglo pasado, la preponderancia de estos grupos provocó otra oleada

de esperanza —o alarma— de que el Estado nación, tras haber arrastrado su tortuosa y destructiva vida durante la mayor parte del siglo XX, finalmente, como muy bien dijo un politólogo, se estaba «desvaneciendo en las sombras».31 O, como el jurista escocés y miembro del Parlamento Europeo Neil MacCormick declaró con entusiasmo en 1993: «La soberanía y los Estados soberanos han sido el fenómeno pasajero de unos cuantos siglos [y] su desaparición no es en absoluto lamentable».32 Como todas las declaraciones anteriores de este tipo, pronto esta también demostró ser bastante exagerada, hasta el punto de que hay quienes creen que ahora pueden hablar con confianza de una «era posglobal» en la que el Estado nación ha recuperado, tras un periodo de incertidumbre, su papel indiscutible como forma última de asociación humana. El historiador de la cultura francés Pascal Ory lo resumió en 2020, en su enorme historia global de «la nación», al declarar que hoy, «a principios del siglo XXI», el mundo está dividido entre el «proyecto nacionalista», que es «en esencia conservador y particularista», y el «internacionalista», que es «esencialmente futurista e imperial». Hasta la fecha, sin embargo, cree que «el proyecto nacionalista está en ascenso, mientras que el internacionalista tiene tras de sí una larga serie de dramáticos fracasos», de los que, da a entender, es poco probable que se recupere.

33

La tajante división de Ory es exagerada. Puede que la «internacional» siga siendo «futurista», pero ya no hay ninguna razón para considerarla «imperialista», sea cual sea el significado que se le dé ahora a esta palabra tan maltratada. Sin embargo, los Estados, aunque evidentemente ya no son los únicos, o en muchos casos ni siquiera los más importantes, actores de la escena mundial, siguen estando entre nosotros. Ningún Estado occidental ha reducido la parte de la renta nacional administrada directamente por el Estado. Las guerras arancelarias y comerciales entre Estados siguen sin disminuir y, si la lucha más reciente entre Estados Unidos y China sirve de pista, seguirán expandiéndose en un futuro previsible.34 Los Estados siguen controlando el flujo de personas a través de sus fronteras. Más allá de la eurozona siguen imprimiendo su propio dinero. Siguen estableciendo y ejecutando el derecho nacional (incluso dentro de la Unión Europea, el derecho de la Unión Europea solo prevalece sobre el derecho nacional en asuntos que se consideran transnacionales). Siguen desempeñando un papel crucial en todas las cuestiones de «intergobernabilidad». Siguen siendo los únicos órganos con capacidad y legitimidad para hacerse la guerra unos a otros. Y también siguen siendo, por supuesto, el principal punto de referencia para todos sus ciudadanos, salvo para un número muy reducido.

Por todo ello, no es menos cierto que el Estado nación ya no ejerce el tipo de poder soberano que Bodin y Hobbes —«el príncipe de los pensadores monistas», como acertadamente le llamó Laski— habían previsto para él.

35

RETIRADA Y RENOVACIÓN

Las respuestas más recientes a la aparente incapacidad del Estado nación para cumplir la misión y las necesidades para las que supuestamente había sido creado en un principio han sido variadas en todo el mundo. Han dado lugar al surgimiento de regímenes autoritarios, apelando a imágenes de pasados gloriosos desaparecidos hace mucho tiempo, por lo general, también ilusorios, como en Rusia y Turquía. Han dado lugar a una purificación étnico-religiosa, por ejemplo, en India, Myanmar y China. También han dado lugar a un movimiento mundial ampliamente etiquetado como «populista», cuyo principal objetivo es devolver al Estado nación todo el poder de cohesión que una vez se creyó que poseía. No existe una ideología populista, ni políticas populistas, fácilmente identificables. Los «populistas» han apoyado una serie de posturas políticas a menudo sorprendentemente contradictorias. El «populismo» no es tanto una ideología política como lo que el filósofo argentino Ernesto Laclau denominó un «significante vacío».36 Los populistas se presentan de muchas formas, portando ideologías a veces salvajemente antagónicas. Lo que todos tienen en común, sin embargo, es la afirmación de que la «nación» tradicional creada por y en interés del «pueblo» ha sido tomada por una nefasta red de élites internacionales. Esto, como el filósofo político francés Pierre Rosanvalon ha señalado, les ha permitido «dar un tono (tonalité) más moderno y más fácilmente aceptable a lo que, por lo demás, es la forma más tradicional de nacionalismo».37 El único remedio, se argumenta ahora, para la destrucción constante de la patria es la vuelta al poder de un líder nacional fuerte, una reivindicación que, como ha demostrado Nadia Urbinati, se remonta a la idea de que el líder no es simplemente el «padre» de la nación, sino su propia encarnación.38 (La mayoría de los líderes populistas, aunque no todos, son hombres. Sin embargo, la retórica empleada por Giorgia Melloni en Italia, o incluso Marine Le Pen en Francia, es muy diferente de la de, por ejemplo, Hugo Chávez o Viktor Orbán).

Como observó en 1863 el filósofo radical francés, autodeclarado anarquista y ardiente federalista PierreJoseph Proudhon, «casi siempre todas las formas de gobierno libre [es decir, representativo] han sido impugnadas por las masas, que tienden a preferir la monarquía absoluta, como si fueran aristocracias».39 En consecuencia, han fomentado en Estados que son nominalmente democracias el crecimiento de formas de poder presidencial cuasi dictatorial y la correspondiente disminución de la autoridad civil y la fuerza de la ley —en Rusia, Hungría, Venezuela, Tailandia, Filipinas, incluso hasta cierto punto en Estados Unidos—. Donald Trump tenía buenas razones para considerar a Orbán y Putin como amigos del alma.

En términos más generales, ha habido una serie de intentos, a menudo desesperados, siempre vanos, de apuntalar lo que se creía que era la visión reconfortante e inclusiva de la nación como un lugar único de pertenencia. Para algunos, como el filósofo popular francés Michel Onfray —más pintoresco que la mayoría, pero no por ello menos representativo—, cualquier forma de internacionalismo, incluso algo tan relativamente poco amenazador como la Unión Europea, no es más que una conspiración de los «wokistas» contra la nación y su pueblo. Impulsada por las siempre presentes, pero siempre en la sombra, «élites internacionales» —la «aristocracia» de Proudhon—, consiste, en el imaginario de Onfray, «en primer lugar en diluir el Estado nación (esto es, Francia) en el ácido de un Estado federal (esto es Europa) destinado a convertirse en el Estado imperio, como sucesor de los Estados nación, para edificar una meseta europea sobre la que construir, por medios imperialistas y planetarios, las estructuras emblemáticas de Estados Unidos». Estas consistirán en «plataformas digitales bunkerizadas» donde se podrá comprar de todo, desde esperma a óvulos, pasando por niños enteros, órganos humanos, cerebros, sistemas nerviosos, sexo virtual, carne celular, memoria y borrado de la memoria». Todo ello desembocará finalmente en un mundo «en el que habrá desaparecido el libro, pero también la lectura, la escritura, la memorización, los clásicos, la ópera, la pintura, la poesía…».

40

En la visión del futuro de Onfray, la UE (aunque presumiblemente ayudada ahora por otras federaciones de este tipo) pronto habrá drenado la humanidad misma de todos los pueblos del planeta. La descripción que hace Onfray de la Unión como un proceso de nivelación altruista («wokista») es repetida, aunque en tonos menos estrafalarios e histéricos, por la mayoría de los populistas de toda Europa. Todos ellos intentan, muchos desesperadamente, reconfigurar

o reinventar la nación para —en el lenguaje de Onfray— «bunkerizarla» en una visión de comunidad nacional única y devolverle lo que se cree que ha sido su antigua omnipotencia, de la que la han despojado las «élites» cosmopolitas internacionales, los emigrantes extranjeros y sus aliados, los «wokistas».

La mayoría, pero no todos. Como no hay una ideología populista fácilmente identificable ni políticas populistas fácilmente identificables, los «populistas» han dado su apoyo a una serie de posiciones a menudo sorprendentemente contradictorias. En la actualidad, existe una creciente raza de populistas más jóvenes, simplemente menos reaccionarios, que pueden suponer una mayor amenaza para el ideal de un internacionalismo unitario y la posibilidad de una «sociedad civil» compartida que cualquiera de sus vociferantes predecesores. La más llamativa es la italiana Giorgia Meloni. Hasta la llegada de Marine Le Pen a Francia, el populismo era una fantasía exclusivamente masculina. El hombre fuerte, ya fuera de derechas o de izquierdas, siempre era un hombre: Hitler, Mussolini, Stalin, Hugo Chávez, el brasileño recientemente derrotado en las urnas Jair Bolsonaro, el filipino Rodrigo Duterte, Viktor Orbán, Jean-Luc Mélenchon, Donald Trump y demás, y ahora, más recientemente, Jimmie Akesson, de los ultraderechistas Demócratas Suecos. Pero en Italia el populismo tiene ahora como primera ministra a una mujer que presume de haber roto el «techo de cristal». Y mientras que Le Pen, en sus modales, apariencia y mensaje, es poco más que una versión suavizada, más elegible y menos abiertamente racista de su padre, Jean-Marie Le Pen, Meloni ha introducido un componente totalmente nuevo, explícitamente femenino, pero muy lejos de ser feminista: su partido sigue siendo uno de «hermanos». La nación, la patria, se ha dotado ahora de una mater autoproclamada para apoyarla y complementarla —pero no para sustituir, al parecer— al pater. Meloni tiene carisma (algo de lo que Le Pen carece por completo). Además, concede entrevistas y da discursos en varios idiomas. No se puede negar que su plataforma, en casi todos los temas, es conservadora y, a menudo, abiertamente racista. Quiere una Italia sin privilegios para «el lobby LBGTQ», una Italia en la que las familias sean la creación de parejas sexuales cristianas tradicionales y, por supuesto, desea prohibir la inmigración, que su «ministro de mérito», Giuseppe Valditara, ha comparado con las invasiones germánicas a lo que quedaba del Imperio romano en el siglo VI. Sin embargo, no es una simple reaccionaria. Aunque repite una y otra vez el mantra «Soy Giorgia: soy mujer, soy madre, soy cristiana», pertenece a una nueva generación de nacionalistas europeos. Lo que ella quiere, como dijo en español a los seguidores del partido de

extrema derecha español VOX en Marbella en junio de 2022, es «una Europa de patriotas» que colaboren para desbaratar a los enemigos internacionales de sus respectivas naciones. Todo esto es, por supuesto, un rechazo implícito a las ambiciones de la pretensión de la Unión Europea de armonizar todas las naciones de Europa bajo un único conjunto de lo que se cree que son valores compartidos y colectivos. Sin embargo, también ha exigido un apoyo inquebrantable a la Unión y a la OTAN en su alianza contra la Rusia de Putin y reprendió al exprimer ministro italiano Silvio Berlusconi por su característico comentario fuera de tono de febrero de 2022 de que la invasión rusa era en realidad un intento de instalar un gobierno «decente» en Ucrania.

¿Llevará todo esto, al final, a alguna parte? ¿Es Meloni, como aventuró en su discurso victorioso de octubre de 2022, realmente no el «punto de llegada», sino el «punto de partida»? Parece poco probable. A pesar de toda la palabrería populista sobre un «pueblo» único e indiviso, todas las naciones del mundo están, en realidad, compuestas por capas y capas de lugares más pequeños y familiares: Toscana, Cerdeña, Bretaña, Baviera, Galicia. Todas, salvo las más pequeñas, son ya demasiado variadas, demasiado multiculturales, demasiado dependientes de las asociaciones transnacionales, desde las empresas privadas hasta las innumerables ONG, como para ofrecer lo que la «nación» y la «patria», salvo en su mínima parte, pretendían ofrecer antaño, lo que Onfray espera en vano que «Francia» pueda seguir ofreciendo, una vez que los «wokistas» se hayan marchado.

La respuesta de los inmigrantes musulmanes en Europa ha seguido en ocasiones un camino parecido. Francia, Gran Bretaña o Alemania no pueden proporcionarles una comunidad capaz de transmitirles un sentimiento de pertenencia. Por tanto, frecuentemente han retrocedido en un proceso considerado no como asimilación, sino como deasimilación, en versiones trasplantadas de sociedades, o lo que ellos creen que son las sociedades, de las que ellos, o sus padres o inclusos sus abuelos, procedían. En muchos países del mundo, las microcomunidades basadas en la raza, etnia y costumbres —trasplantadas, contumaces y endogámicas— se enfrentan a Estados nación aprensivos, que pueden ofrecerles protección, bienestar y seguridad, pero nada que se parezca a un estilo de vida. Ninguna de estas microcomunidades, sin importar lo violentos que sean los conflictos que causen, han amenazado aún a la autoridad estatal, pero han perjudicado cualquier demanda que tuviera el Estado —la demanda que los populistas hacen suya— de hacer posible un modo de vida coherente y unificado.

A pesar de todo, según Onfray, no es probable que el Estado nación moderno se vea superado a corto plazo por una amorfa maquinaria internacional autorregulada, ni que vuelva a disolverse en las pequeñas comunidades, las petites patries o las patrias chicas que lo componían antaño,41 pero tampoco puede sobrevivir a largo plazo en la forma que ha asumido hasta ahora. El mundo se mueve de maneras que no había conocido desde las grandes migraciones de las tribus germánicas a Europa entre los siglos II y VII. Como señaló Umberto Eco hace ya mucho tiempo, lo que estamos experimentado ahora son «migraciones», no «inmigraciones». La pesadilla de las hordas bárbaras masificadas en sus fronteras ha acechado la imaginación de Occidente, como poco, desde los últimos días del Imperio romano, y la amenaza de su vuelta se alargó hasta bien entrado el siglo XIX. En 1839, Benjamin Constant, que había visto cómo su visión plural de la Ilustración quedaba sobrepasada, primero por el Terror revolucionario y luego por el surgimiento de Napoleón, observó con amargura:

Una desgracia física, una nueva religión, una invasión bárbara o algunos siglos de opresión continua podrían llevarse por delante todo lo que ha elevado, todo lo que ha ennoblecido a nuestra especie, todo lo que la ha hecho más moral, más feliz y más ilustrada. En vano hablaríamos entonces de Ilustración, de libertad o de filosofía. Un abismo se abriría bajo nuestros pies. Los salvajes se mezclarían entre nosotros, surgirían impostores y nuestros gobiernos se volverían tiránicos con toda facilidad.

42

Parte de esa visión es lo que los populistas suecos o españoles de hoy aún llevan con ellos, pero los inmigrantes de hoy en día, a los que ellos se refieren con insistencia, en realidad no suponen tal amenaza (que no es decir que no supongan ninguna amenaza). No llegan como conquistadores sino como suplicantes. El verdadero problema para Occidente no es cómo sellar sus fronteras, algo que requeriría una reestructuración ingente de los ideales políticos, económicos y sociales con los que todas las sociedades occidentales, en menor o mayor medida, se llevan comprometiendo desde hace casi un siglo. El problema es cómo acomodar este incesante número de migrantes de Oriente Próximo y África, y darle a su prole y a la prole de su prole un hogar al que realmente crean pertenecer. Conseguir este «algo» más adaptable, más flexible de lo que el Estado nación es actualmente, será necesario. Quizás, a lo mejor a lo que podemos aspirar es al surgimiento o resurgimiento del tipo de nacionalismo cívico que

Giuseppe Mazzini tenía en mente, uno dispuesto hacia una unión más amplia de Estados que preservaran la identidad y la unidad política de cada Estado —un reconocimiento, que existe ahora en formas que habrían sido inimaginables en el siglo XIX— de los vínculos necesarios que existen entre las naciones, aquellos sin los que ninguna nación podría aspirar a durar mucho tiempo.

Como los Estados que conforman el mundo hoy surgieron de la disolución de los imperios, ahora existe la posibilidad de que puedan empezar a fusionarse en nuevos imperios, aunque no se parezcan a los imperios coloniales. Más bien se trataría —como sucede en muchos sitios, y en Europa más que en ninguno otro — de nuevos tipos de uniones federales. Como Georges Scelle escribió en 1940, «la progresiva expansión de la solidaridad material, entre grupos de comunidades humanas cada vez mayores, es un hecho, y todo hecho social tiende a convertirse en su expresión legal, primero normativa y después orgánica».

43

Esto no significaría, en ningún caso, la destrucción del Estado nación del que dependemos en gran medida, como muchos en el pasado pensaron, sino la transformación gradual del concepto instaurado en el siglo XIX. La idea de que una cultura, sin importar lo que se entienda por esa idea, debe estar sujeta a una forma de soberanía política y legal para florecer y sobrevivir, y de que esa autoridad política solo será reconocida por aquellos que compartan una identidad cultural común, ya no es aplicable a la mayoría de los Estados del mundo moderno, si es que se puede aplicar a alguno. Raymond Aron escribió en 1962: «La personalidad colectiva de una nación, al igual que la personalidad individual, nace y muere con el tiempo».44 La cultura, desde la lengua hasta la vestimenta, pasando por los alimentos que comemos y la música que escuchamos, se ha globalizado, descontextualizado y desnacionalizado en gran medida. Esto se extiende incluso a las lenguas que hablamos, que Johann Gottfried von Herder creía que eran la característica definitiva que definía a cada Volk; el auge del «globish», una forma de inglés simplificado, en el que ahora se producen casi todos los intercambios entre diferentes grupos lingüísticos, de forma muy parecida a como se hacía en un latín degradado durante la Edad Media, lo demuestra.

Muchos de los sistemas políticos en los que viven actualmente la mayoría de los pueblos ya no son identificables con un lugar concreto o una comunidad concreta o un grupo social determinado. Por supuesto, las apelaciones al patriotismo siguen predominando, sobre

todo, en tiempos de crisis o durante las elecciones. Pero hoy el patriotismo no determina la naturaleza del Estado. No es más que una forma de lealtad y podría aplicarse —generalmente de manera más convincente— tanto a un equipo de fútbol como a un pueblo. El federalismo, por el contrario, ofrece a los individuos un abanico más amplio de lugares de adscripción que el Estado nación, o que cualquier comunidad más pequeña que la nación. Como sistema político, también se adapta mucho mejor a un mundo en el que cada vez hay menos fronteras estrictas entre Estados (o comunidades); en el que la cultura y las creencias se encuentran, en la mayor parte del mundo, en un estado de disolución y reformulación cada vez mayor; en el que la migración a todos los niveles, desde los refugiados hasta los directores de empresa, se está produciendo a un ritmo, y en un grado, nunca antes experimentado. Su propia falta de rasgos definitorios, de los que tan a menudo se han quejado sus enemigos, es su punto fuerte. Tampoco intenta apropiarse ni ejercer más que un control mínimo sobre el territorio y, como reconoció el antropólogo y arqueólogo británico C. K. Meek en vísperas de la descolonización en 1946, «la tierra tiene algo de sagrado y los derechos sobre la tierra se tratan más celosamente que cualquier otra forma de derechos».

45

Cabe añadir que la federación tiene una historia muy larga. Las federaciones, las ligas, las alianzas entre Estados y las asociaciones transnacionales han desempeñado un papel crucial en el desarrollo y, a veces, en la supervivencia, de Occidente desde la antigüedad. Sin las alianzas que permitieron a todas las ciudades-Estado griegas, por muy fragmentadas que estuvieran en todos los demás aspectos, resistir al poderoso Imperio persa, la civilización grecorromana, y con ella toda la civilización occidental, nunca habría llegado a producirse. Algunas de estas symmachiarii y sympoliteiai, como muchas alianzas posteriores, fueron respuestas efímeras a amenazas externas. Otras, como las amphictyons o «ligas de vecinos» de la antigua Grecia, aunque en un principio solo pretendían proteger los santuarios sagrados del Mediterráneo, pronto se convirtieron en grandes redes políticas y comerciales entre ciudades. La mayor de ellas, la Liga de Delfos o «Gran Liga Anfictiónica», se fundó supuestamente poco después de la guerra de Troya y sobrevivió hasta el siglo II. También sirvió de inspiración a futuros federalistas. Las ciudades griegas de la Liga Aquea, esa «gran obra maestra de la política humana», como la llamó el fundador estadounidense James Wilson, se convirtieron en un modelo que Wilson y James Madison aplicaron a sus propuestas de una estructura federal para los futuros Estados Unidos.46 También para Kant fue la inspiración inicial de su futura «liga de los pueblos» o

«República mundial» que, según él, un día uniría al planeta en un todo cosmopolita dirigido moralmente. Incluso Napoleón, desde su último exilio en 1816, juntó las «Anfictionías de Grecia» con el «Congreso Americano» como los modelos que decía haber tenido en mente mientras planeaba su reunificación de la «gran familia europea».

47

Más allá de estos intentos de redescribir, reformar o reconstruir imperios o antiguos imperios como federaciones, a lo largo de los siglos también han existido otras alianzas transnacionales más o menos formales: la Liga de Cambrai, la Liga Hanseática —renacida en 2018 como «Nueva Liga Hanseática» o «Hansa»—, la «Antigua» Federación Suiza desde 1291 hasta 1798, la «Restaurada» Federación Suiza desde 1815 hasta 1847. A continuación, las Provincias Unidas del Río de la Plata o «Confederación Argentina» desde 1810 hasta 1835. En 1820, el «Libertador» Simón Bolívar celebró en Panamá una reunión conocida, significativamente, como el «Congreso Anfictiónico», con la esperanza de unir a todas las repúblicas emergentes de Hispanoamérica en una única federación vinculada por un parlamento supranacional común. Al final, sin embargo, a pesar de la firma de un «Tratado de Unión, Liga y Confederación Perpetua», esto quedó en nada. (En 1890 se lanzó una versión mucho menos ambiciosa llamada «Unión Panamericana». Sigue entre nosotros ahora rebautizada como «Organización de Estados Americanos», y como una pálida sombra de lo que fue).

Todas ellas —y hay muchas más— presuponen la posibilidad de formas más amplias de cohesión política más allá del Estado nación individual, independientemente del papel que el Estado tenga que desempeñar de forma inevitable en su creación. Todas ellas son también, al igual que las alianzas defensivas contemporáneas como la OTAN, una medida de hasta qué punto el destino de Occidente se ha decidido por la capacidad de sus Estados para asociarse voluntariamente, aunque a veces solo sea durante un breve espacio de tiempo, con otros. Todas han sido muy diferentes en cuanto a estructura, objetivos y, en última instancia, resultados. Pero todas han generado inevitablemente un sentimiento de singularidad y familiaridad entre sus miembros.

Las federaciones, que pueden haber desempeñado un papel importante en la evolución de Occidente, se han convertido en una parte central de su identidad política colectiva. Sin embargo, a diferencia del Estado nación, no son únicamente una invención occidental exportada o impuesta al resto del planeta.

Al igual que los imperios de los que a veces surgieron —y en los que a veces se derrumbaron—, se puede encontrar algo parecido a las federaciones en la mayor parte del mundo. En la carrera por la autodeterminación posterior a 1945, la mayoría de los antiguos pueblos colonizados, como hemos visto, optaron por convertirse en Estados nación. No obstante, en algunos lugares con una larga tradición política había voces disidentes que pretendían transformar las colonias o dependencias imperiales en uno u otro tipo de federación. El erudito indio Radhakamal Mukerjee, por ejemplo, rechazó lo que él identificaba como la proyección hegeliana del Estado como encarnación de la razón universal, y que consideraba poco más que un intento de resolver las tensiones inherentes a una tradición europea concreta.48 Los problemas de la India eran diferentes, argumentaba, y requerían soluciones diferentes. Mukerjee fue uno de los muchos intelectuales indios de la década de 1920, entre los que se encontraban Brajendranath Seal y Beni Prasad, que rechazaron la nación como el orden político obvio para la futura India independiente. En su lugar, abogaban por una nueva forma de federalismo inspirada en el pasado imperial prebritánico de la India: los imperios de los Mauryas del siglo III a. C. y de los Cholas del siglo X. Pensaban que estos imperios no habían constituido la base de la democracia india y no eran imperios en el sentido europeo del término, sino lo que Mukerjee describió como un «sistema elástico de federalismo o confederación». En su opinión, la fórmula previa a la llegada de los europeos prometía un modelo de gobierno más seguro, más ilustrado y, sobre todo, más democrático que cualquier otro disponible en la Europa contemporánea.49 Para Seal —que rechazaba lo que describía como los «métodos analíticos de la política aristotélica o maquiavélica» o las «llamadas Escuelas Históricas de Montesquieu y Vico», como medio de entender los problemas evolutivos del imperio y la nación— el Estado centralizado era solo un momento en el proceso de desarrollo de los pueblos. A medida que cada pueblo trata de realizarse más plenamente, el Estado deja de funcionar como entidad centralizadora y da paso al ideal superior de la «humanidad universal». Si todas las naciones alcanzaran sus fines, el resultado no sería una política exclusivista sino que, por el contrario, se sentarían las bases para la cooperación mundial, en un proceso que él denominó «federacionismo».

En los imperios europeos en lenta disolución se compartía una versión de esta visión de futuro. Incluso el gran teórico político afroamericano W. E. B. Dubois, escéptico ante cualquier expresión de buena voluntad por parte del establishment político estadounidense, sugirió en su manifiesto para el Segundo Congreso Panafricano de 1921 que el

mundo se enfrentaba ahora a «dos eventualidades». Una era la creación de un «gran estado negro africano fundado en la Paz y la Buena Voluntad, […] autónomo y soberano en sus políticas internas, pero desde el principio parte de la gran sociedad de pueblos en la que ocupa su lugar con otros como cogobernantes del mundo». La otra, sin embargo, no era la disolución de los antiguos imperios europeos en África, sino la «completa asimilación de África en dos o tres de los grandes Estados mundiales, con un poder político civil y social y privilegios absolutamente iguales para sus ciudadanos negros y blancos».50 En otras palabras, una federación africana multirracial que ocupara el mismo espacio territorial que las antiguas colonias europeas.

Unas tres décadas más tarde, entre los años cuarenta y sesenta del siglo XX, cuando la desaparición del dominio europeo de ultramar era reconocida como inevitable por todos excepto por unos pocos, los políticos senegaleses Léopold Senghor, que acabó convirtiéndose en el primer presidente de un Senegal independiente, y Mamadou Dia, que llegó a ser el primer ministro de Senegal, defendieron la transformación del imperio francés en África en una unión federal en la que los africanos tuvieran la misma ciudadanía que los franceses. Para Senghor, la sola independencia daría lugar a la creación de «Estados Skelton», que conducirían inevitablemente a una forma de «neocolonialismo peor que el original por hipócrita». Mucho mejor sería que el África Occidental francesa se uniera en una «federación primaria» que pasara a formar parte de una confederación mayor de naciones iguales, que incluyera a la propia Francia metropolitana. Juntos formarían lo que él llamaba una «mancomunidad francesa».51 Como escribió en 1959: «De los Estados de África, hoy desunidos, la Federación hará un solo pueblo con una sola cultura, renovado [rénovée] por la cultura francesa, un solo pueblo animado por la misma fe y tendiendo hacia la misma meta que es la realización de su personalidad colectiva».52 El martiniqués Aimé Césaire creía igualmente que el futuro de los pueblos colonizados del imperio francés no pasaba por la simple independencia, sino por la igualdad y la «transformación definitiva de los departamentos de ultramar [de Francia] en regiones federales». En esta visión optimista del futuro —que algunos tacharían de delirante—, Francia como una nación compuesta de muchas petites patries podría revivir y ampliarse para incluir a las colonias.

Senghor y Césaire fueron, a su manera, visionarios. Pero no eran los únicos que aspiraban a un imperio renovado que otorgara el mismo lugar tanto a los antiguos colonizados como a los colonizadores. Sekou Touré, de Guinea, y Félix Houphouët-Boigny, de Costa de Marfil,

tenían aspiraciones similares. También Eric Williams, posteriormente primer presidente de Trinidad y Tobago, que en la década de 1940 abogó apasionadamente por una federación caribeña formada por todas las antiguas islas británicas junto con la República Dominicana, Haití y, en ocasiones, incluso Cuba y Puerto Rico.53 Incluso los holandeses, durante la ocupación alemana, elaboraron planes similares para unirse en una federación con lo que aún quedaba de sus dependencias de ultramar.

54

Sea como fuere, estas premoniciones distintas de una concepción futura de lo que podría llegar a ser el orden internacional —como solución a las necesidades específicas a las que se enfrentaba el mundo en rápida descolonización de principios del siglo XX— fueron silenciadas por la abrumadora mayoría. Esta mayoría estaba tan convencida como lo habían estado sus predecesores europeos de que su única salida del imperialismo moderno residía en el Estado nación. Y no sin razón. En los años de entreguerras y después de los proyectos neoliberales de un federalismo global, podrían describirse acertadamente como un intento de imperialistas comprometidos, como el teórico político John Plamenatz, el economista británico Lionel Robbins y el funcionario Lionel Curtis —en muchos aspectos el arquitecto intelectual de la noción de Commonwealth británica— de salvar lo que aún quedaba de los imperios europeos. La sugerencia más poderosamente persuasiva de que un orden mundial era, en última instancia, el único medio posible de sostener un nuevo futuro liberal (o neoliberal) vino del economista F. A. Hayek. El último capítulo de su superventas Camino de servidumbre, dedicado a la demolición de la planificación estatal, versa sobre la posibilidad de lo que él describe como un mundo futuro no formado por «ni un superestado omnipotente ni una asociación de ‘naciones libres’, sino por una comunidad de naciones de hombres libres». Este, declaró, «debe ser nuestro objetivo».

55

El federalismo también podía utilizarse de forma más directa e instrumental. Los numerosos intentos de federación a lo largo y ancho del Imperio británico durante el periodo de descolonización, incluyendo la Federación Malaya (1948-1963), la Federación Centroafricana (1953), la Alta Comisión de África Oriental (1948-1961) o la Federación de las Indias Occidentales (1958-1962), fueron realmente poco más que intentos de sofocar los movimientos independentistas creando un nuevo sistema estatal cuasi

independiente que, sin embargo, debía permanecer firmemente bajo control británico.56 Y no fueron ni mucho menos los primeros. En 1782, William Petty, conde de Shelburne, en un último intento desesperado por aferrarse a las colonias americanas, había presentado una propuesta no muy diferente para una especie de federación —«consorcio» es como la llamó—, cada una con su propia legislatura, pero todas sujetas en última instancia a la Corona. («Seguramente», comentó Benjamin Franklin, «nunca hubo una quimera más absurda concebida en el cerebro de un ministro»).57 También los franceses tenían una opinión muy parecida a la propuesta de una federación poscolonial. René Pleven, comisario del gobierno de la Francia Libre en el exilio, en 1944 dijo de ella que era un sistema que podría funcionar, pero solo si estaba formado por «Francia y todos los territorios franceses de ultramar, siendo Francia reconocida por todos como el miembro más meritorio, el más importante de la Federación».

58

Sin embargo, había otras opciones decididamente más prometedoras como forma alternativa de concebir la naturaleza de los Estados poscoloniales y su lugar en un futuro mundo más internacionalista. Kwame Nkrumah —el primer presidente del país al que llamó Ghana (por el antiguo imperio de África Occidental) y que había sido alumno de Harold Laski en la Londres School of Economics—, aunque estaba convencido de que la condición de Estado era la única salida posible del dominio colonial, también era partidario de la creación de una federación panafricana poscolonial, formada por los Estados independientes de África, todos ellos con «igualdad jurídica en virtud de una constitución a la que todos hubieran contribuido». Todos los Estados nación de la federación conservarían la soberanía sobre sus asuntos internos, como ocurre en la UE, y estarían representados por igual en las dos cámaras del gobierno federal.59 Solo así, África podría deshacerse de su dependencia real, es decir, económica, de sus antiguos gobernantes coloniales. Cuando existiera un «gobierno de unión de todo el continente africano, tan dividido» y con él «un fortalecimiento de la Organización de Solidaridad Afroasiática» y «la adhesión cada vez más formal de nuestros socios latinoamericanos», se superaría por fin lo que describió de forma reveladora como «neocolonialismo».

60

En un grado u otro, todos los líderes de los movimientos independentistas eran plenamente conscientes de que, aunque el objetivo inmediato debía ser la creación de una nación, la única forma

de que los nuevos Estados nación lograran una verdadera independencia del dominio imperial pasado, y posiblemente futuro, era como miembros de un orden internacional, y que la única forma de alcanzar ese estatus era a través de la federación.61 Como Julius Nyerere, presidente de Tanzania, declaró en términos rotundos en 1963: «Por el bien de todos los Estados africanos, grandes o pequeños, la unidad africana debe llegar y debe ser una unidad real. Nuestro objetivo debe ser los Estados Unidos de África».

62

Sin embargo, poco salió de estos proyectos, y el llamado «momento federal» mundial se acabó por desmoronar, en gran medida, a finales de la década de 1960. Lo que Franz Fanon vilipendió como el «cosmopolitismo» de las élites burguesas, al final, solo había conducido de nuevo a un regionalismo recién fracturado, «dentro de la cáscara hueca de la propia nacionalidad».63 La autodeterminación era ahora un «derecho humano» y se concebía dentro de la mayoría de los Estados poscoloniales como dependiente de la existencia de un territorio geográficamente definido sobre el que su pueblo ejerciera una soberanía absoluta e indivisa, que no pudiera compartir en modo alguno con ningún otro Estado. Las posibilidades que ofrecía el federalismo aún perduraron y se han reavivado con intermitencia desde entonces. Pero como Senghor escribió con desesperación en agosto de 1960: «La federación sigue siendo un ideal. Nos vemos obligados a admitir que sigue siendo un ideal lejano. No puede realizarse si los Estados africanos no superan su territorialismo».

64

A pesar de todo, ahora que muchos de estos Estados en todo el mundo están luchando por su supervivencia, son dependientes de ayudas del mundo desarrollado o están sucumbiendo a las oberturas imperialistas de China, la federación está empezando de nuevo a parecer cada vez más atractiva. Durante los últimos años, los Estados del este de África como Burundi, Kenia, Ruanda, Sudán del Sur, Tanzania y Uganda han intentado crear una Federación del África Oriental que los una en un orden soberano de Estados. En 2002, se creó la Unión Africana, junto con el Parlamento Panafricano, para «conseguir una mayor unidad y solidaridad entre los países africanos», y en 2003 se admitió un foro intergubernamental de 19 naciones independientes en el G20, junto con la UE.

También ha habido intentos, aunque embrionarios, de abandonar aspiraciones de autodeterminación y experimentar en su lugar con lo

que Asli Bâli y Omar Dajani han denominado «ideas de gobierno descentralizado y confederación», como es el caso de las comunidades kurdas en Turquía y Siria, a las que se les ha negado una independencia como Estados. Algunos palestinos e israelíes también han argumentado que la solución a sus problemas actuales podría no encontrarse en los «dos Estados» (tal y como se concibió en 1947 y de nuevo entre 1999 y 2001 y entre 2007 y 2008), sino en la creación de dos Estados confederados en los que los «ciudadanos de los dos países tuvieran derecho a viajar y vivir en cualquier parte» y hasta compartir instituciones e, incluso, una corte interestatal.65 (En este preciso instante, esto parece aún más improbable que antes del ataque de Hamas contra Israel en octubre de 2023. Israel también es uno de los países más enconadamente nacionalistas del planeta, lo que no resulta extraño dadas las circunstancias de su creación. Como mínimo, todavía es una posibilidad, aunque es cierto que remota).

Las federaciones se enfrentan a un buen número de peligros potenciales, a los que ni los Estados ni las redes internacionales están sujetos, como las dificultades de la UE demuestran claramente. Muchos de ellos son administrativos y logísticos. El primero es, claro está, cómo crear una federación, en especial si no se trata de un medio para prevenir una guerra o de reconstruir el mundo después de un conflicto bélico, como ha sucedido en el pasado. La federación —como demostró el doloroso nacimiento de los Estados Unidos en 1781 y que la Guerra Civil de 1865 reforzó— requiere una buena dosis de paciente cooperación entre Estados. También se argumenta profusamente, y no solo por parte de «populistas», que las federaciones son una amenaza para la democracia. Esto, sin embargo, suele ser en realidad una reafirmación de que una verdadera democracia solo puede existir en un Estado nación donde, como en el contrato social de Jean-Jacques Rousseau, el «pueblo» debe constituir un solo cuerpo con una sola voz, en el que, «cada miembro se convierte en una parte indivisible del todo». Dentro de un Estado así, «la soberanía […] nunca puede ser enajenada, y el poder soberano, que es de hecho un ser colectivo, solo puede ser representado por sí mismo».66 Pero hoy en día el Estado estilo Rousseau no existe en ninguna parte del mundo excepto, quizás, en Corea del Norte.

No obstante, sigue existiendo el temor de que una verdadera federación, que implica un reparto de la autoridad política, no pueda tener un verdadero núcleo más allá de la mera buena voluntad que la proteja de ser devorada finalmente por las ambiciones de sus distintos Estados miembros. Como expuso Carl Schmitt en 1932, cualquier proyecto que aspira a completar el «ideal de una organización global» como había hecho la Liga de las Naciones, podría en realidad «no ser

más que un ideal utópico de despolitización total […] y la no-existencia de los Estados». Significa el fin de «lo político» y un mundo reducido a una «entidad unificada basada exclusivamente en regular el tráfico a través de la economía y la tecnología». Y si tal cosa llegara a hacerse realidad, «¿sobre quién recaería el aterrador poder que implicaría un mundo que abrazara una organización económica y tecnológica?».67 La respuesta solo podía ser una: en el más poderoso. No hay que tomarse a la ligera este temor. La historia del federalismo, en Occidente en particular, está plagada de proyectos que se asemejaban, o no tardaron en asemejarse, a intentos apenas disimulados de una nación por dominar a otras. Incluso la admirada Liga Délica de la antigua Grecia se convirtió con el tiempo en el Imperio ateniense.

La mayoría de los proyectos decimonónicos de procurar un mundo unido y perpetuamente pacífico que proliferaron tras el final de las guerras napoleónicas en 1815 habrían sido, de hecho, imperios remodelados. Cuando, en agosto de 1849, Victor Hugo propuso en la primera Conferencia Internacional de la Paz la creación de unos «Estados Unidos de Europa» como medio de poner fin a los conflictos mundiales —o, al menos, europeos—, nunca tuvo la menor duda de que, cualquiera que fuera la forma y el alcance que adquirieran, los futuros Estados Unidos solo podrían unirse mediante «la educación de todas las naciones con el ejemplo de Francia». La cabeza de esta nueva Europa debía ser Francia. París, «centro del mundo, volcán de luz», sería su futura capital, y el francés, su «lengua universal».68 Del mismo modo, antes de la Segunda Guerra Mundial, la mayoría de los planes de transformar Europa en una federación asumían que estaría liderada por Francia o Alemania. Hasta ahora, esto es algo que todos los tratados que constituyen la actual Unión Europea han logrado, hasta ahora, evitar. Sin embargo, a pesar de todo, muchos de sus enemigos aún persisten en suponer que se trata de una alianza franco-alemana destinada a conseguir con sigilo lo que ni Napoleón ni Hitler pudieron obtener por la fuerza: en palabras de un antiguo embajador del Reino Unido en Estados Unidos, Peter Jay, un «Cuarto Reich carolingio».69 Según este cálculo, cualquier futura federación del mundo acabaría convirtiéndose en nada más que un megaEstado global, dominado por una única superpotencia.

Las federaciones también se han disuelto fácilmente en lo que son poco más que Estados nación administrados de forma no muy rigurosa. Cuando Victor Hugo pronunció su famoso discurso, dos tercios del globo estaban gobernados por imperios. A finales del siglo XX, aproximadamente la misma superficie está constituida por federaciones de uno u otro tipo, que ahora forman 100 de los 180

Estados del mundo y engloban al 80 % de la población mundial.70 De hecho, y a menudo a pesar de sus orígenes y de las intenciones de sus fundadores, casi todos ellos, como Canadá, Australia, Alemania, Brasil, no son tanto federaciones como Estados federales —término que aparece por primera vez en alemán, Bundesstaat, hacia 1850—: un intento de encontrar un modelo para una futura Alemania unificada y lo que se convertiría, después de 1871, en el Reich alemán. O son formas de lo que también se ha llamado «federalismo centralizado».71 En muchos aspectos solo difieren en la nomenclatura de aquellos Estados nación que, como España o el Reino Unido, están formados por amalgamas de naciones anteriormente independientes. (Como señaló Tocqueville sobre el gobierno de los Estados Unidos de su época, «la autoridad nacional está, en varios aspectos, más centralizada que en el período de las monarquías absolutas de Europa»).72 En muchos casos, estas antiguas naciones conservan no solo identidades diferenciadas y fuertes vínculos locales, sino incluso sistemas jurídicos y administrativos distintos y, en algunos casos, lenguas diferentes; por no mencionar, como en los casos de Escocia y Cataluña, Euskadi y Córcega, movimientos independentistas poderosos y populares. Incluso hoy en día, Rusia, que no es más que una autocracia, persiste en llamarse a sí misma «Federación Rusa». Como insistió acertadamente Hans Kelsen, lo único que distingue a un «Estado unitario dividido en provincias autónomas de un Estado federal» es simplemente el «grado de centralización». Una verdadera federación, por el contrario, es precisamente lo que Kelsen denomina una «unión internacional de Estados» y es aquella que «presenta un grado de centralización que sigue siendo compatible con el derecho internacional».73 El propio Kelsen tenía poca fe en la capacidad de los Estados de su época para formar una federación mundial. Podría llegar a suceder algún día, pero las federaciones eran, en opinión de Kelsen, asociaciones de pueblos y naciones, no una mera asociación política y jurídica de Estados. Una federación mundial —a diferencia de un ordenamiento jurídico mundial— requeriría, por tanto, «igualar las diferencias culturales entre las naciones del mundo», y eso, en su opinión, tendría inevitablemente un «desarrollo largo y lento».74 Pero también es cierto que la «cosmopolitización» del mundo ha avanzado, y sigue avanzando, mucho más lejos y mucho más rápido de lo que él, en 1944, pudiera haber imaginado.

No cabe duda de que cualquier federación futura, en particular a escala mundial, requerirá un alto nivel de autonomía por parte de los Estados individuales que la compongan, ya que la mayoría de ellos estarán formados en el futuro —como la UE, pero a diferencia de Canadá, Australia, Alemania, Brasil o incluso EE. UU. — por pueblos

con largas historias de tradiciones de autogobierno con diferentes sistemas jurídicos y políticos, diferentes lenguas y, si siguen siendo importantes, religiones. Como observó en 1954 el abogado internacional polaco emigrado C. H. Alexandrowicz, pionero del estudio histórico del derecho internacional en sus contextos extraeuropeos, al escribir sobre el posible futuro de la India: «El poder soberano o político debe coordinarse y dividirse entre el centro y los Estados miembros de tal manera que cada uno de ellos permanezca, dentro de su propia esfera, independiente del otro».75 El problema, sin embargo, siempre ha sido cómo lograr esto de tal manera que los ciudadanos de los Estados miembros no se autoperciban como absorbidos por un eventual megaEstado, como sucedió en Gran Bretaña en 2016, o se desvinculen por completo de los intereses y objetivos políticos de la federación, como también sucedió en Gran Bretaña en 2016.

En 1861, cuando el Estado nación, tal y como lo conocemos hoy en día, estaba todavía en pañales, John Stuart Mill escribió uno de los análisis más perspicaces —y breve— de las condiciones necesarias para la federación. Como buen liberal, partía de la base de que «todo lo que realmente tiende a la mezcla de nacionalidades, y a la fusión de sus atributos y peculiaridades en una unión común, es un beneficio para la raza humana». Pero esto solo sería así si la «unión común» se produjera «no mediante la extinción de los tipos, de los que, en estos casos, seguro que quedan suficientes ejemplos, sino suavizando sus formas extremas y rellenando los intervalos entre ellas». Para lograr este fin, sin embargo, a pesar de todas las diferencias que pudieran separar a sus diversos pueblos, tenía que haber «una cantidad suficiente de simpatía mutua entre las poblaciones» y, al mismo tiempo, «una desigualdad no muy marcada de fuerzas entre los diversos Estados contratantes». (Esto, por supuesto, era algo que la apuesta por transformar los imperios existentes en federaciones nunca podría realmente esperar conseguir).

Como reconocía Mill, en una verdadera federación el ciudadano debe lealtad a dos gobiernos: el de su propio Estado o comunidad y el de la federación en su conjunto. Esto debería dar a cada ciudadano una mayor autonomía personal, pero, como subrayó Mill, en caso de litigio entre los dos niveles de gobierno, «el poder de decidir entre ellos […] no debe residir en ninguno de los Gobiernos, ni en ningún funcionario sujeto a él, sino en un árbitro independiente de ambos». Es decir, debe existir un «tribunal supremo» capaz de aplicar el «derecho internacional». Tal tribunal debía ser, en su opinión, «uno de los deseos más prominentes de la sociedad civilizada, un verdadero Tribunal Internacional». Es decir, Mill defendía algo parecido a la

visión de Hans Kelsen de una versión renovada del Tribunal Permanente de Justicia Internacional, ahora dotado de «jurisdicción obligatoria».

En la época en que Mill escribía, Estados Unidos era el único Estado federal en funcionamiento y aparentemente viable, con algo parecido a un tribunal federal, el Tribunal Supremo. De las pocas federaciones que habían existido en Europa, la suiza había llegado a un lamentable final en 1847 (solo para ser reconstruida al año siguiente con una constitución calcada de la estadounidense) y la Confederación Alemana era, en opinión de Mill, «casi una nulidad» asediada por lo que llamó una «constitución interna miserable».76 Estados Unidos, sin embargo, se había logrado crear una forma de gobierno federal en la que los distintos estados existían en relativa armonía unos con otros, y el gobierno federal, aunque estaba compuesto por representantes elegidos directamente por esos estados, era, no obstante, capaz de actuar de forma independiente en nombre de toda la federación. Por esta razón, Estados Unidos ha seguido siendo hasta cierto punto el modelo para muchas futuras federaciones en ciernes; incluso la «Comunidad Europea del Carbón y del Acero» de 1951, el primer paso de la posguerra hacia la unificación europea, según Jean Monnet, era «una visión de algo mucho más allá de sí misma de, una vez más, […] los Estados Unidos de Europa».77 Los Estados Unidos fueron también, como era de esperar, el referente constante de la mayoría de los proyectos federalistas británicos del siglo XX.

78

En efecto, Estados Unidos se había creado como una unión de estados. (Sin embargo, en realidad, se trataba de una unión de antiguas colonias que, aunque poseían algunos de los atributos de los Estados europeos, carecían de otros muchos, como una constitución identificable, aunque no estuviera escrita). En este sentido, era también, en palabras de Tocqueville, «una nación incompleta»,79 ya que la distinción entre el gobierno federal y el gobierno de los estados seguía conservando, como sostenía el historiador estadounidense Patrick Riley, muchas de las características del antiguo foedus, o liga, en el que la relación entre la federación y los estados que la componían era esencialmente contractual y se basaba en un tratado.80 Sin embargo, las cosas cambiaron significativamente con el periodo de Reconstrucción al finalizar la Guerra Civil en 1865, y han seguido cambiando desde entonces. Ahora, aunque los estados individuales siguen ejerciendo un poder más independiente que el de cualquier otra federación, con la excepción de Suiza, Estados Unidos también es, en muchos aspectos, un Estado federal cuyo gobierno ha asumido

poderes cada vez mayores, en particular en el cargo de la presidencia. Como señaló Tocqueville al margen de La democracia en América, «el gobierno de los Estados Unidos no es en verdad un gobierno federal, es un gobierno nacional cuyos poderes están limitados. ¡Importante!».81 En el proceso, aunque las instituciones de gobierno han cambiado poco en los últimos 250 años en comparación con la mayoría de los Estados de Europa, Estados Unidos se ha convertido cada vez más, como ellos, en un Estado nación reconocible. Ciertamente así se autoperciben y la mayoría de sus ciudadanos se consideran «estadounidenses» antes que californianos o tejanos. Puede que haya cada vez menos cosas que unan a las diversas comunidades divididas y mutuamente hostiles que componen actualmente Estados Unidos, pero ser «americano» es sin duda una de ellas. En la actualidad, el federalismo es, en palabras de los politólogos Malcolm M. Feeley y Edward Rubin, «un vestigio en Estados Unidos».

82

Si los Estados nación que quedan en el mundo —singulares o federales — quieren evolucionar en lugar de simplemente desaparecer o aniquilarse unos a otros, tendrán que idear una forma de federalismo diferente en muchos aspectos a la mayoría de las que se han ideado hasta ahora. La cuestión ahora es: ¿cuál?

FEDERALIZAR EL PLANETA

En 1945, justo al final de la Segunda Guerra Mundial, el brillante, quijotesco e inmensamente influyente filósofo francés de origen ruso Alexandre Kojève, descrito acertadamente por Bernard-Henri Lévy como «uno de los reyes ocultos del pensamiento del siglo XX», redactó un «esbozo» (esquisse) para el gobierno francés de las políticas que creía que debía seguir en los años de posguerra.83 Fue uno de los muchos proyectos de lo que acabaría siendo la Unión Europea. Sin embargo, el «esbozo» no es tanto un proyecto para una Europa unificada como una propuesta de los primeros pasos hacia la creación de un nuevo tipo de sociedad global. Este debía ser un orden político «más allá del Estado», pues si la guerra había demostrado algo era esto: «El comienzo de la Edad Moderna se caracteriza por el imparable proceso de eliminación progresiva de las formaciones políticas “feudales” que dividen las unidades nacionales en beneficio de los reinos, es decir, de los Estados nación».

84

La lección que Kojève había extraído de la guerra, y que ahora quería inculcar al nuevo gobierno francés de posguerra, era que si el pecado del liberalismo había sido su incapacidad para concebir un mundo sin naciones, el «pecado del internacionalismo» era no poder ver «nada políticamente viable que no fuera la Humanidad». Lo que las nuevas naciones de posguerra tenían que hacer ahora era descubrir una nueva «realidad política intermedia». A esta la denomina, de forma un tanto confusa, una «vasta unión "imperial" de naciones afiliadas [apparanté]», y «uniones, o incluso amalgamas internacionales de naciones afiliadas». Solo esta unión con sus «recursos materiales cuasi ilimitados» sería capaz de «resolver por fin el estéril y paralizante conflicto entre la izquierda y la derecha, implacable en el seno de las naciones individuales, y, por definición, pobre y por tanto sórdido». Hoy en día, esas «amalgamas internacionales de naciones afiliadas» son, de una forma u otra, cada vez más numerosas y de mayor alcance.

85

El uso que hace Kojève del lenguaje del imperio es engañoso. No se trata de un imperio tal y como lo concibieron las potencias coloniales europeas del siglo XIX. En ninguna parte contempla un proceso de conquista o absorción. Se trata de un imperio de colaboración entre las naciones existentes en un proceso de reordenación social y política para conseguir el mayor bien de sus diversos miembros. Las «agrupaciones imperiales» en las que imaginó que se organizaría el mundo futuro eran todas asociaciones voluntarias de pueblos, aunque todas hubieran surgido —como en realidad lo han hecho las comunidades políticas modernas de todo tipo— de pasados imperiales más remotos. Estas asociaciones voluntarias no pretenderían someter sino «armonizar» a los pueblos que las compusieran, sin intentar borrar o cambiar sus identidades. Serían, en efecto, federaciones, acertadamente caracterizadas por Raymond Aron como «versión[es] civilizada[s] o voluntaria[s] del imperio».86 En el futuro de la posguerra, Kojève creía que habría dos de estas «agrupaciones»: lo que él llamaba la Commonwealth anglosajona formada por la Commonwealth of Nations británica —que ya se veía a sí misma como una federación— probablemente unida a una nueva Alemania reconstituida, Estados Unidos, la Unión Soviética, y lo que él llamaba el «Imperio latino» de Europa, una entidad política un tanto quijotesca que estaría compuesta por Francia, Italia y España (Escandinavia la pasó por alto sin más y Portugal «ha estado bajo la influencia económica y política de Inglaterra durante demasiado tiempo como

para poder ser incluida, desde el principio, en el Imperio latino»). Esta nueva serie de alianzas reviviría lo que Kojève veía como el fundamento cultural determinante de Occidente, en la filosofía política grecorromana, y el posterior humanismo renacentista, basado en el «parentesco de las naciones», un parentesco que se expresaba en términos de «lengua, de civilización, de "mentalidad" general o —como a veces también se dice— de "clima", y, de forma crucial de religión». (Kojève no era creyente, pero estaba convencido del poder de cohesión social y de transformación cultural de lo que, desde la antigüedad, se ha denominado «religión civil»).

Sin embargo, estos no eran los únicos beneficios que este nuevo «imperio» conferiría a sus pueblos. Al igual que los «populistas» y los defensores de los derechos de los inmigrantes, Kojève creía que «un Estado nación no puede asimilar a los no nacionales y debe tratarlos políticamente como esclavos». Lo que él denominaba el «problema musulmán» —tenía en mente, por supuesto, a Argelia— y el «problema colonial» en sentido más amplio eran por tanto irreductibles «solo con respecto a los intereses puramente nacionales». Un «imperio», tal como él entendía el término, al disolver esos intereses crearía un espacio político en el que todos sus pueblos gozarían del mismo estatus, de los mismos derechos y adquirirían, a la larga, identidades, no iguales pero sí compatibles, independientemente de sus orígenes.

87

El «esbozo» de Kojève, a pesar de todo el hegelianismo de su lenguaje, fue escrito como documento político para el gobierno francés y, como tal, se detiene en las fronteras de Europa. Sin embargo, el autor creía que, en última instancia, el orden federal no se detendría simplemente en los límites que se considerasen más convenientes (como, por ejemplo, había hecho Estados Unidos), sino que, dado que «siempre tendrá enemigos comunes y solo podrá reconciliarse con ellos en común», crecerá necesariamente hasta que al final «abarcará a toda la humanidad […] Se convertirá entonces en una simple unión jurídica mundial».

88

Como el propio Kojève insinuó, esta visión del futuro debe mucho a una concepción, ciertamente muy idealizada, del antiguo Imperio romano como, en palabras de Ernst Renan, «una gran asociación, sinónimo de orden, paz y civilización».89 Sin embargo, su fuente principal no fue tanto el antiguo imperio ni su sucesor, el Sacro

Imperio romano germánico. Fue más bien la proyección de un posible orden mundial universal tal y como se expone en el De Monarchia de Dante Alighieri de 1313, un texto que ha tenido una influencia significativa, aunque en gran medida desapercibida, en la conceptualización de las posibilidades de un gobierno global desde su época hasta la nuestra. Dante abogaba, por supuesto, por un único soberano mundial con la esperanza de poner fin a las incesantes guerras que asolaban la península itálica en el siglo XIV. Su visión del «mundo» se limitaba en gran medida a Europa e implicaba la existencia de un único orden religioso, el cristianismo, y una única autoridad religiosa, la Iglesia católica. Podría parecer que el discurso de Dante era inevitablemente anacrónico, aunque él fue, como ha dicho el filósofo liberal francés Claude Lefort, el primero de la Europa moderna en «introducir un nuevo tipo de universalidad», pues a pesar de la especificidad de sus afirmaciones y de su dependencia de la teología tomista, a lo largo de los siglos, para muchos De Monarchia ha ofrecido un mapa de lo que podría ser un futuro orden mundial de Estados federados unidos a grandes rasgos. Se trataba de una verdadera comunidad mundial, definida por el término civilitas —que Lefort traduce, de forma un tanto confusa, como «sociedad civil»—, aunque está claro que lo que Dante tenía en mente no era solo una humanidad compartida, sino también, y de manera crucial, una forma de gobierno.90 Inicialmente, esta se basa en el principio de que toda la «raza humana puede ser dirigida por un gobernante supremo», es decir, por un único individuo cuyo poder y legitimidad derivan de Dios. Y puesto que Dante era, sin duda alguna, aristotélico y tomista, el objetivo último del Estado sobre el que gobernara esta persona debía proporcionar no solo protección y justicia a sus ciudadanos, sino también asegurar su felicidad: «La autoridad imperial fue creada para la perfección de la vida humana».91 Esto no significaba, sin embargo, como subrayó Hans Kelsen en un breve libro —que fue su tesis doctoral, escrita en 1905: La teoría del Estado en Dante Alighieri (Die Staatslehre des Dante Alighieri)—, que el emperador debía ser el único legislador de la comunidad humana, hasta el punto de que «el más mínimo detalle de cada municipio sería juzgado directamente por él». El imperio no era una creación del emperador y no debía existir una patria potestas absoluta. El imperio era la creación de la ley,92 «un ornamento jurídico», y el emperador era su servidor. (Kelsen escribía como súbdito del Imperio austrohúngaro, que se consideraba heredero del Sacro Imperio romano germánico, abolido oficialmente en 1806, cuya autoridad intentaba defender Dante; y la obra de Kelsen es, al menos en parte, un intento de volver a imaginar un papel para el Imperio en un mundo moderno de Estados nación). La ley para Dante, era «una regla directiva para la vida» (est enim lex regula directiva

vitae) y, puesto que cada sociedad humana tiene la suya propia, así todas las «naciones, reinos y ciudades tienen sus propiedades, que deben ser gobernadas por sus propias leyes».93 La regla universal, aunque constituye un todo —la civilitas universal— está sin embargo limitada a una forma de gobierno que adjudica entre comunidades individuales, cada una responsable de la administración de sus asuntos internos, su propia «regla directiva para la vida». Esto hace que cualquier gobierno universal posible, de hecho, esté mucho más cerca de una forma de federación universal que de cualquier cosa que pueda entenderse hoy con el término monarquía. En palabras de Kelsen: «La proposición debe entenderse más bien en el sentido de que la raza humana, en sus aspiraciones universalistas, debe ser gobernada por el monarca y guiada por él hacia la paz de acuerdo con una ley universal».94 El «imperio», había escrito Dante, era «una jurisdicción que contiene toda jurisdicción temporal dentro de su propio ámbito».95 Hoy podríamos entender esto en el sentido de que la ley entre naciones, la ley internacional, prevalece sobre la ley nacional. También significa que el gobierno imperial o federal gobierna sobre el todo, mientras que los gobernantes de los estados individuales solo gobiernan las partes, ya que «los hombres son solo en parte vecinos de los otros príncipes». Una forma de ver esto podría ser decir que el gobernante local se limita a administrar (aunque eso alcanza al poder de legislar), mientras que el monarca, como Dios, gobierna. (El propio Dante distingue entre imperare y reggere). En palabras de Kelsen, «todas las cuestiones importantes de legislación que queden están reservadas exclusivamente a la monarquía universal», pero solo se refiere a aquellas que son «comunes a todos». Todas las demás materias «se confiarían a las autoridades locales y a cada uno de los príncipes».96 Cada una de estas partes se articularía, por tanto, en lo que Kelsen caracterizaba en otro lugar como una «constitución global».

97

Algo de este mundo formado por Estados o comunidades «anidadas» es, en esencia, afín a la «civitas maxima» o «Estado supremo» de Christian Wolff. Este se imaginaba una sociedad o mancomunidad (respublica) basada en el consentimiento general de todas las personas, «como si hubieran firmado un contrato», del mismo modo que se creía que lo habían hecho los fundadores de las primeras sociedades civiles, para crear lo que Wolff describía como «la armonía de lo múltiple».98 Qué forma constitucional exacta adoptaría este megaEstado no lo dice Wolff, aunque sí lo dota de un gobernante o «rector», cuya tarea es imponer «lo que las naciones deben considerar como ley entre ellas».99 El jurista italiano del siglo XIX Pasquale Fiore

tenía algo parecido a esta idea en mente cuando, más de un siglo después, sugirió que el mundo podría, «en sustancia», dividirse en dos grandes repúblicas:

La una no tendría límites territoriales, ni mares, ríos o fronteras montañosas, y comprendería a la población humana unida entre sí por los lazos de la civilización y sus intereses colectivos, constituyendo una sociedad de hecho o Magna civitas. La otra república estaría formada por quienes, unidos por sus intereses sociales, civiles y económicos, constituirían un Estado.

100

Lo que une a todos estos proyectos es intentar descubrir una forma de comunidad global que amparara una única concepción amplia de una «civilitas», es decir, una única sociedad armoniosa unida por una concepción común de la ley, aunque dividida en comunidades individuales, ya sean municipios o naciones, cada una regida por sus propias leyes particulares. Lo que describen no es un Estado nación moderno, y mucho menos un «imperio» tal y como se concibe tradicionalmente, sino una federación. Todas estas proyecciones —con la posible excepción de la del propio Dante— pretendían ser, por supuesto, ficciones jurídicas y políticas, formas de concebir una suerte de orden político basado en una supuesta afinidad entre pueblos de todo el planeta que, sin embargo, no exigía que se convirtieran culturalmente en el mismo pueblo ni que estuvieran obligados a vivir de forma exclusiva bajo las leyes de un único gobernante.

Como bien describió PierreJoseph Proudhon, una federación es un contrato social, «en el que las partes contratantes conservan siempre una parte de su soberanía y de su libertad de acción mayor que aquella a la que renuncian».101 Un contrato requiere, sin embargo, un acuerdo previo y eso exige, a su vez, que todos los firmantes del pacto compartan los mismos objetivos, o como poco un conjunto mínimo de valores y reivindicaciones. Valores y reivindicaciones, es decir, con algún tipo de influencia real sobre quienes los defienden: no pueden ser tan mínimos que en la práctica sirvan de poco como base de cualquier sistema jurídico o político. (No pueden ser, por ejemplo y por utilizar el patrón de Jens Bartelson, solo «libertad y respeto», que son términos imprecisos en el mejor de los casos y tienen significados muy diferentes en las distintas lenguas y culturas). Tampoco pueden basarse únicamente en una comprensión —de nuevo minimalista— de la razón, como era la concepción primitiva del «derecho de los

pueblos». Porque muchos de los particularismos del mundo se construyen a partir de sistemas de creencias —principalmente religiones monoteístas— que no es solo que no se basen en la razón sino que, en la mayoría de los casos, no son simplemente irracionales, sino que son ferozmente antirracionales.

Para crear cualquier tipo de federación, también es obvio que todos los Estados que la compongan tienen que ser suficientemente similares en sus formas de gobierno y en su concepción del derecho, para poder formar de algún modo una administración compartida. Toda verdadera federación, había escrito Montesquieu en 1748, solo podía estar compuesta «de Estados de la misma naturaleza, sobre todo, de Estados republicanos». En su opinión, «el espíritu de la república es la paz y la moderación», mientras que el de la monarquía —o de cualquier tipo de autoridad oligárquica o teocrática— es siempre «la guerra y el engrandecimiento».102 Como vimos en el capítulo 3, en 1795, Immanuel Kant hizo una observación muy parecida y era tan obvio para Montesquieu como para Kant, como lo sería más tarde para Carl Schmitt, que puesto que «una federación establece un nuevo estatus para cada miembro», esto, en efecto, supone que la «entrada en una federación significa un cambio en la constitución de los nuevos miembros […] Tipos opuestos de principios estatales y perspectivas políticas no pueden coexistir en una construcción federalista».

103

Si lo que propongo se acaba convirtiendo en una verdadera federación, y no un mero megaEstado o un simple Estado federal, tiene que ser capaz de dar cabida en su seno a un alto grado de variantes culturales, políticas e incluso jurídicas. Debe permitir que las distintas comunidades, pueblos y naciones que la conformen lleven su vida privada, cultural e incluso —cuando proceda— religiosa como consideren oportuno. Como señaló el abogado constitucionalista estadounidense Albert V. Dicey en 1885, la federación exige «la existencia de un sentimiento muy peculiar entre los habitantes de los países que se propone unir. Deben desear la unión, y no deben desear la unidad». No en vano el lema de la Unión Europea es «Unión cada vez más estrecha» y no «Unidad cada vez más estrecha».

104

Probablemente haya varias formas de lograrlo, pero la que parece haber funcionado mejor hasta ahora —ya que es el principio jurídico en el que se basa la UE y guarda cierto parecido con la décima enmienda de la Constitución estadounidense— es la subsidiariedad.

105

A finales del siglo XIX, el obispo católico de Maguncia, Wilhelm Emmanuel von Ketteler, formuló por primera vez el concepto de subsidiariedad tal y como se utiliza hoy en día. En 1891, se incorporó a la encíclica Rerum novarum del Papa León XIII como medio para combatir lo que el Papa consideraba una amenaza creciente para la Iglesia católica: el liberalismo y la industrialización. La idea básica —que en un principio podría parecer claramente liberal— es que todo gobierno debe llevarse a cabo al nivel más bajo posible. En el caso de una federación (o, de hecho, de un imperio, ya que su origen más remoto es un principio del derecho consuetudinario romano), esto significa que solo aquellas acciones que afectan directamente a todos los Estados miembros deben ser decididas por el gobierno federal.106 «Las instituciones federales (les organes fédéraux), escribió Georges Scelle, «se crean para, y solo tienen competencia sobre, asuntos federales».107 Todas las disputas entre los Estados que componen la federación y el propio gobierno federal deben ser resueltas por un tribunal, o como lo expresó Kelsen: «La idea política de un Estado federal solo puede realizarse plenamente por medio de un tribunal constitucional».108 A pesar de las diferencias entre Kelsen y Scelle, los dos hombres «trabajaban para la realización de un proyecto cosmopolita semejante», como dijo de ellos Jochen von Bernstorff.

109

A todos los demás respectos se corresponde con la concepción dantesca de una patria del mundo, con la única, pero muy significativa, excepción de que aquí el «emperador» ha sido sustituido por una corte. Tal principio deja a los Estados individuales separados e independientes en lo que concierne a su cultura, lengua y religión. Se aproxima, quizás más que cualquier otra forma política existente, a lo que Philip Petit denomina la «idea de Estados no dominados externamente».

110

Hoy en día, debido al alcance cada vez mayor de las formas de comunicación modernas, es probable que una federación de este tipo sea mucho más inclusiva, mucho más receptiva a los deseos y necesidades de sus pueblos —mucho más «democrática»— de lo que son en la práctica la mayoría de los gobiernos nacionales actuales. Desde la asamblea ateniense hasta el Senado estadounidense, las decisiones colectivas solo se han tomado en persona. Los parlamentos del mundo, incluso las Naciones Unidas, siguen reuniéndose en

persona. La creación de Internet ha cambiado todo eso, algo que la reciente pandemia ha puesto de manifiesto de forma sorprendente y, a veces, dolorosa. Muchos —entre ellos el popular teórico político Francis Fukuyama— ya consideran que las grandes plataformas de Internet constituyen una amenaza para la democracia o, como mínimo, una «influencia perturbadora en el debate político democrático».111 Sin duda lo son, pero también ofrecen la posibilidad de algo más. Antes no había forma de establecer nada que se pareciera remotamente al «consenso de todos los pueblos», en el que necesariamente deben basarse todas las formas de gobernanza transnacional. Ahora, sin embargo, sí existe la posibilidad teórica de que algún día podamos promulgar leyes internacionales, formas globales de gobernanza, basadas en un consenso fáctico y no contrafáctico. Como afirmaba inequívocamente el Informe de la Comisión sobre la Gobernanza Mundial de las Naciones Unidas de 1995, «un contrato vinculante necesita el consenso más sólido». Hoy ese consenso está casi a nuestro alcance, al menos técnicamente. Si la nación era, como argumentó Benedict Anderson, una «comunidad imaginada» posible, en gran medida, gracias a las nuevas tecnologías de impresión del siglo XIX, y si, como dijo el politólogo checo Karl W. Deutsch (siguiendo un camino similar, que había argumentado en 1953), «la pertenencia a un pueblo consiste esencialmente en la amplia complementariedad de la comunicación social», entonces las nuevas tecnologías de la comunicación también deberían ser capaces de construir comunidades de imaginación social aún mayores.

112

Puesto que el Estado nación fue, en esencia, una creación occidental que evolucionó, de diferentes maneras, a partir de antiguos fundamentos imperiales, debido a que fue exportado a —o impuesto sobre— gran parte del resto del mundo, por potencias predominantemente occidentales, la «nacionalización» del globo ha sido, en el mejor de los casos, un proceso lento e incierto. Sin embargo, las federaciones, como hemos visto, han existido de una forma u otra durante siglos en la mayoría de los territorios habitados. Podría parecer, por lo tanto, que, ahora que los métodos de interacción humana han evolucionado y la interdependencia humana es cada vez mayor —lo que hace cada vez más inviables los anteriores sistemas de conflicto y coerción—, una forma de federalismo global tiene muchas más posibilidades de éxito en el futuro de las que ha tenido en el pasado.

Por tanto, es al menos una posibilidad que en el futuro no solo las diversas comunidades, instituciones, etc., de las que se compone cada

organismo federal «aniden» dentro de la federación en su conjunto, sino que cada federación, a su vez, «anide» dentro de federaciones cada vez mayores, en lo que Scelle describió en 1940 como la imbrication des fédéralismes; Scelle también llegó a afirmar que era una «ley natural» de la evolución del Estado.

113

Sin embargo, mucho antes de que algo así ocurra, es probable que el mundo se divida aún más en las tres regiones dominantes de las que ya se compone: Estados Unidos, la Unión Europea y China. Los países situados en sus órbitas inmediatas formarán, con toda probabilidad, alianzas cada vez más estrechas con unos u otros, en el caso de que no existan ya. No es imposible imaginar que países como Australia y Nueva Zelanda, Corea del Sur (o una Corea unida) y Taiwán (si sobrevive a la escalada de agresiones chinas) estrechen lazos políticos —federales— con Estados Unidos, y que los países de Sudamérica reconstruyan con éxito el «Congreso Anfictiónico» de Simón Bolívar. India podría volver a algo parecido a sus orígenes federales —al menos tal y como Radhakamal Mukerjee los había concebido— y posiblemente volver a unirse a nivel federal con Pakistán y Bangladesh. Los países del continente europeo —sin incluir al «Reino Unido», cuya vida tal vez esté llegando ya a su fin, sino a una Escocia independiente seguida de un Gales independiente seguido, por último, de Inglaterra— podrían adherirse a la UE. Es posible que «Europa» se extienda también para incluir no solo a Israel, sino también a los países del litoral norteafricano. Una verdadera «Federación Rusa», si logra deshacerse de sus arcaicos modos de gobierno actuales, podría surgir en el este, en colaboración con Occidente y todo lo que se cree que representa, en lugar de con una hostilidad intermitente hacia él. Es posible que, en poco tiempo, Turquía se vea obligada a desprenderse de la ideología de su gobierno actual y, con ella, del feroz nacionalismo que ha sostenido a la República desde 1922, y a volver, al menos en parte, al espíritu de sus orígenes otomanos, mucho más diversos y flexibles. Y si lo hace, podría convertirse realmente, como su actual líder pretende en vano que sea, en una fuente de inspiración para las demás naciones musulmanas de la región.

Estas son, por supuesto, solo algunas de las posibles federaciones que podrían surgir a lo largo de los años, o los siglos, venideros. Es probable que todas ellas, una vez afianzadas, y si existe, como había estipulado Mill, «una desigualdad de fuerzas no muy marcada» entre ellas, se den cuenta de la necesidad de crear un ordenamiento jurídico interfederal único que dirija todas las relaciones entre ellas, el cual —si ha de sobrevivir— estará compuesto por representantes

debidamente elegidos de cada federación y bajo el arbitraje último de un tribunal universal de justicia muy parecido al que había imaginado Kelsen, cuyos jueces procederían de cada una de las federaciones miembros.

O tal vez no.

Como ocurre con tantas proyecciones sobre un futuro remoto, todo esto no es más que una posibilidad entre muchas otras. Como dijo Raymond Aron al final de su conferencia «El amanecer de la Historia Universal» en 1960: «Nunca han tenido los hombres tantos motivos para no masacrarse unos a otros. Nunca han tenido tantas razones para sentirse unidos [associés] en una misma empresa». Y proseguía: «No puedo suponer que esta era de la historia universal será pacífica. Porque aunque sabemos que el hombre es un animal racional, ¿acaso son racionales los hombres?».

114

Es probable que el mayor obstáculo para que esta era de la historia universal se haga realidad, al menos inicialmente, sea China. China es probablemente el Estado centralizado más antiguo y duradero del mundo y, por descontado, durante la mayor parte de su historia ha sido un imperio, supuestamente guiado por un «mandato celestial». No parece que el régimen actual, ni el pueblo chino en general, apoye una descentralización significativa del poder. Las dos corrientes principales (y muy antiguas) de la teoría política china, el «legalismo» —de hecho, una forma de realismo político extremo— y el confucianismo —que más que una teoría de gobierno es una colección de reflexiones sobre lo que constituye un orden político bueno, justo y moral— dictan hoy, en combinaciones que suelen ser contradictorias, la agenda ideológica del Partido Comunista Chino, al igual que han dictado la comprensión de lo que constituye un buen gobierno para la mayoría de los gobernantes del pasado. Ambos, a su manera, suelen ser hostiles al reconocimiento del tipo de diversidad que implica la federalización.115 Las únicas demandas de creación de un gobierno federal han surgido desde los márgenes políticos: del eminente politólogo —ahora en el exilio autoimpuesto— Yan Jiaqi, que en 1989 fundó la Federación por una China Democrática; del escritor, activista de derechos humanos y Premio Nobel de la Paz Liu Xiaobo; y, lo que es más extraño, del multimillonario chino exiliado Guo Wengui, quien, junto con el antiguo maestro de ceremonias de Donald Trump, Steven Bannon, anunció en junio de 2020 la creación de un «Nuevo Estado Federal de China» totalmente delirante que ahora se cree el verdadero «gobierno en el exilio de China».

Por el contrario, personas como el teórico de las relaciones internacionales Zheng Yongnian sostienen que, a pesar de la ausencia de cualquier cosa que se parezca a una constitución federal, las prácticas de liderazgo en China constituyen un «federalismo de facto», algo que parece un intento de persuadir a la oposición dentro de China de que, si miran con suficiente atención, descubrirán que no tienen nada a lo que oponerse. En el mejor de los casos, puede decirse que el gobierno central chino ha tenido que delegar algo de poder en las autoridades locales, como, en efecto, han hecho todos los imperios y Estados nación.116 Sin embargo, lo que requiere una verdadera federación es precisamente una constitución federal, un orden de derecho y justicia, que conceda autonomía real a las partes que la constituyen, no lo que, según el propio Zheng Yongnian, equivale a un sistema por el que el gobierno central reparte entre los líderes regionales incentivos por buen comportamiento y, a menudo, atroces castigos por el malo.

Pero incluso China está fuertemente conectada y depende en gran medida de las redes internacionales, de la cooperación internacional y, sobre todo, del comercio internacional,117 aunque sus dirigentes la vean hoy como el centro del cosmos, en el que, en palabras de AnneMarie Slaughter, «todos los caminos conducen a Pekín». El asombroso éxito económico de China ha tenido inevitablemente un coste político para el poder del gobierno central. El Partido Comunista Chino logró sobrevivir a base de fuerza bruta al primer impacto de este desafío a su autoridad en 1989 y, desde entonces, se ha adaptado hábilmente y ha desarrollado métodos cada vez más sofisticados de vigilancia y control social. Pero es difícil imaginar que, en un mundo cada vez más federado, China pueda mantener durante mucho tiempo su actual posición nacionalista, obstinadamente aislacionista. También es muy improbable que las ideologías confuciana y «legalista» chinas, que sustentan el régimen actual, puedan sobrevivir en un mundo así. A pesar de la afirmación de Xi Jinping de estar trayendo «armonía sin uniformidad» a China, hay muchos dentro del Estado chino que, en otras circunstancias, estarían dispuestos a apoyar un movimiento que lleve al poder a un gobierno menos «meritocrático» y más democrático, y muchos de ellos, como Yan Jiaqi, están a favor de algo parecido a una federación como medio para lograr ese fin.

De los proyectos que proponían un orden mundial unido en paz duradera, se podría afirmar que este debería «situarse en un futuro tan lejano que podamos dejarlo fuera de nuestros cálculos actuales», como Durkheim dijo de su visión de una sociedad «orgánica» universal. Tal vez, pero, el mundo avanza ahora a un ritmo mucho más rápido que nunca y los Estados nación —a pesar de sus recaídas en formas de

salvajismo premoderno, como en el caso de la invasión rusa de Ucrania o la reconquista de Afganistán por los talibanes— parecen estar tomando conciencia lentamente de lo que hay de cierto en la afirmación de Immanuel Kant de que para «ir más allá de la condición anárquica de los salvajes» —y para permanecer en ella— es necesario que cada Estado «entre en una federación de naciones [Völkerbund], en la que cada Estado, incluso el más pequeño, pueda esperar derivar su seguridad y sus derechos no de su propio poder, ni de su propio juicio jurídico, sino solo […] de una fuerza unida y de la decisión conforme a las leyes de su voluntad unida».

118

MÁS ALLÁ DE LA TIERRA

Hoy, sin embargo, nos enfrentamos a algo que Kant ni tan siquiera podría haber imaginado. En un futuro no imposiblemente remoto, los pueblos del globo no solo tendrán que resolver el problema de cómo crear una unión de pueblos, antes de que su actual «condición sin ley» destruya, por uno u otro medio, el planeta en el que viven. Es posible que también se enfrenten al problema de cómo sostener y regular la vida humana más allá de él.

Debo añadir que no se trata de simple ciencia ficción, ni de un intento de revisitar los proyectos «astrofuturistas» de los años cincuenta y sesenta, en gran parte ficticios.119 La exploración, y posible asentamiento en el espacio extraterrestre, es un asunto muy serio. Según la empresa de análisis Space Capital, en 2021, unas 449 empresas habían invertido 46.600 millones de dólares en la exploración del espacio. Unos 85 países cuentan ya con al menos un satélite en órbita, mientras que el número de miembros de COPUOS, la Comisión ad hoc de las Naciones Unidas sobre la Utilización del Espacio Ultraterrestre con Fines Pacíficos que se creó en 1958, había alcanzado el centenar de Estados en 2022.

120

Todavía no hay ninguna posibilidad inmediata de que alguien desee establecerse en el espacio o se beneficie de ello de alguna manera, pero la posibilidad existe. Y si así ocurriera, las consecuencias para los que se queden en la Tierra no serán despreciables. En cualquier futuro asentamiento espacial, como ha señalado el astrobiólogo escocés

Charles Cockell, las necesidades reales de la vida —el oxígeno por encima de todo— tienen que ser fabricadas. Por lo tanto, dependen de tecnologías importadas de la Tierra y solo pueden ser producidas por un gran número de seres humanos que trabajen eficientemente en colaboración. Y mientras que «en cualquier lugar de la Tierra uno es libre de respirar aire», en el espacio no es así, lo que convierte el simple hecho de existir en una cuestión de cálculo económico y, por tanto, potencialmente, de relaciones de poder. Por supuesto, esto también ocurre, y cada vez más en la Tierra, con algunas de esas otras cosas que todos necesitamos para sobrevivir —el agua es la más obvia — y que ya no podemos simplemente salir a recolectar, como hacían nuestros antepasados. Pero aún no existe ningún entorno en la Tierra, ni siquiera el más extremo, que imponga tales restricciones a sus habitantes, como lo haría el espacio extraterrestre.

En el espacio extraterrestre tenemos, como bien dice Cockell, un nuevo «estado de naturaleza». Los primeros aspirantes a colonos extraterrestres («colonizadores») se encontrarán en una posición no muy diferente a la de los primeros colonos europeos en América y el Pacífico, aunque, como ellos, al principio dependerán por completo técnica y económicamente de sus respectivas instituciones «madre», ya sean Estados o corporaciones privadas. Esto también, como ha subrayado Cockell, presentará oportunidades para una tiranía extraterrestre, mucho mayor que ninguna de las que existen actualmente en la Tierra.121 Sin embargo, a diferencia de los primeros asentamientos coloniales terrestres, es muy probable que las futuras colonias espaciales no dependan de ningún Estado de la Tierra, sino de algún tipo de agencia interestatal, al igual que, de forma limitada, la Estación Espacial Internacional. (Esta, sin embargo, está actualmente dividida en una «Sección Orbital Rusa» y una «Sección Orbital Estadounidense», que, de hecho, está dirigida por una coalición de agencias espaciales de EE. UU., la UE, Japón y Canadá). Con el tiempo, si es posible superar los requisitos técnicos que condicionan cualquier asentamiento extraterrestre de seres humanos, si, incluso, como no parece imposible, se produce el desarrollo de una nueva especie como consecuencia de los nuevos entornos a los que tendrán que adaptarse estos colonos espaciales, es posible que evolucionen sociedades totalmente nuevas, como ocurrió en las Américas. Pero, a diferencia de los nuevos Estados poscoloniales de América, es muy poco probable que evolucionen aislados unos de otros. Necesitarán, por lo tanto, leyes entre asentamientos para determinar sus relaciones mutuas. Aunque entre 1958 y abril de 2022, la Asamblea General de la ONU había adoptado 136 resoluciones o recomendaciones relativas al espacio ultraterrestre y, en la actualidad,

existen cinco tratados internacionales y cinco conjuntos de principios jurídicos que regulan las actividades en el espacio extraterrestre, la única Ley del Espacio ratificada internacionalmente (que data de 1967) es una confusa mezcla de derecho internacional público y legislación nacional.122 Esta afirma claramente que «el espacio ultraterrestre, incluidos la Luna y otros cuerpos celestes, no es objeto de apropiación nacional ni reivindicación de soberanía, mediante el uso o la ocupación, ni por ningún otro medio».123 En otras palabras, los argumentos utilizados por los europeos en lo que se describió como tierra no ocupada —terra nullius— en América, Australia y África no pueden extenderse al espacio ultraterrestre, que está declarado como «territorio de toda la humanidad».124 Del mismo modo, la «Cumbre del Futuro» de las Naciones Unidas, celebrada en septiembre del 2024, concibe la creación de «un régimen o marco para la sostenibilidad del espacio que abarque la gestión del tráfico espacial, las actividades relacionadas con los recursos y la eliminación de los desechos», así como un acuerdo internacional sobre «la paz, la seguridad y la prevención de una carrera de armamento en el espacio», junto con «enfoques de gobernanza más integradores».

125

En tales circunstancias, los nuevos colonos extraterrestres no podrán llevar consigo las instituciones sociales y políticas, las costumbres y los sistemas jurídicos de sus antiguas patrias tan fácilmente como sus antepasados; no podrán construir Nuevas Españas, Nuevas Inglaterras o Nuevas Ámsterdams en el espacio exterior. Sin embargo, al menos al principio, serán humanos como nosotros y, por lo tanto, seguirán teniendo capacidad para la interacción humana, para el reconocimiento de la humanidad del otro —lo que Adam Smith y David Hume llamaban «simpatía»—, que es la condición necesaria de toda verdadera sociabilidad humana.126 Y puesto que los habitantes de estos asentamientos extraterrestres, al igual que los primeros colonos americanos, acabarán autogobernándose, con toda probabilidad también necesitarán algo que no se parezca a la nación moderna, como hicieron los colonos americanos, sino más bien a las instituciones terrestres, legales y políticas de la gobernanza internacional. Para ello, tendrán que recurrir a algo similar al orden de justicia universal que he ido describiendo —no ya meramente global—, basado en nuestra naturaleza humana común y en nuestra irrefutable capacidad para comunicarnos entre nosotros, porque en el espacio serán posiblemente los únicos atributos significativos que nos unan. Y si todo eso llega a suceder, se parecerá —por muy remoto que sea en la práctica— a un verdadero orden cosmopolita. Aunque uno pueda imaginar guerras entre los habitantes de las colonias

extraterrestres, debido a las condiciones de vida que tendrán que soportar, con toda probabilidad se verán obligados a cooperar entre sí en un grado mucho mayor de lo que gran parte de los seres humanos han tenido que cooperar en la Tierra. Es probable que, como ha afirmado el astrobiólogo británico Ian Crawford, creen algún tipo de federación basada, precisamente, en el principio de subsidiariedad. Si esto ocurre en el espacio, es probable que su propia existencia tenga un impacto significativo en lo que sucede en la Tierra, del mismo modo que las revoluciones en las Américas contribuyeron a la transformación final en el siglo XIX de todas las sociedades occidentales y, posteriormente, de todas las sociedades del mundo.

Este libro no es, como ya he dicho, un intento de predecir el futuro. Todo profeta que se precie se encontrará probablemente en la situación del periodista que, en 1894, predijo que en 50 años todas las calles de Londres estarían enterradas bajo nueve pies de estiércol de caballo. Nadie podía prever en aquel momento la llegada del automóvil, pero es poco probable que haya una solución equivalente para el cambio climático, la superpoblación, los conflictos nucleares, la migración masiva o el hambre. Todas estas cuestiones amenazan nuestra existencia como especie. Todas ellas, en un grado u otro, son consecuencia de la actual y persistente hostilidad entre los Estados nación modernos, y de la incertidumbre e inestabilidad del orden internacional. Y como nos afectan a todos, solo podremos prevenirlos o remediarlos si somos capaces de actuar colectivamente con mucha mayor rapidez y eficacia de lo que lo estamos haciendo ahora. Para ello necesitamos un sistema, o sistemas, de gobernanza que permita a los Estados nación del mundo, tal y como existen ahora y existirán en el futuro, reconocer el hecho de que sus ciudadanos pertenecen ineludiblemente a lo que las Naciones Unidas describieron en su día acertadamente como un «barrio global» y que ello implica la creación de un sistema político que sea más capaz de unir, de combinar, de armonizar nuestras acciones individuales de lo que lo es cualquier forma de Estado o asociación internacional actualmente disponible.

Lo que he decidido denominar una «federación de federaciones» mundial ofrece, en mi opinión, una solución que la historia pasada del planeta ha hecho posible. Que decidamos adoptar esta, o algo que se le parezca, o encontrar otro camino, es, por supuesto, tan impredecible como lo fue la invención del motor de combustión interna en 1864. Sin embargo, si las cosas resultan como he sugerido; si tal vez, en los siglos venideros, nuestros descendientes eligen vivir en un mundo federado más unido; si el Estado nación monista tal y como lo conocemos hoy se convierte en poco más que un objeto de estudio para los historiadores, un tema de melancólica nostalgia para

algunos, o de amargo pesar para unos pocos, entonces la humanidad podría finalmente, sin conquistas, sin guerras y sin esclavitud, ser capaz de crear una verdadera civilización planetaria en paz consigo misma.

AGRADECIMIENTOS

Este libro es una versión corregida y aumentada de Oltre gli stati de Il Mulino, publicado en 2022, en una serie —Faustiana— creada por Aldo Schiavone. Estoy en deuda con él por invitarme a formar parte de este reto que, estoy seguro, llevará a una reflexión sensata del papel que «Occidente» ha desempeñado en la historia del planeta.

También me gustaría agradecerle a él y a Alessia Graziano de Il Mulino el inmenso cuidado con el que leyeron y comentaron la primera versión del texto; además, le debo mucho a John Thompson por sus numerosas sugerencias sobre cómo podría mejorar la versión final, y a mis colegas de UCLA, en particular a Tejas Parasher y Davide Panagia, por su apoyo y por ser fuentes de inspiración.

Le doy especialmente las gracias a la traductora, Patricia Escalona Ruiz, y a Miguel Salazar Barroso, por haberse ocupado al libro con tanta habilidad y paciencia durante el proceso de producción.

Como todo lo que he escrito durante las dos últimas décadas, este libro le debe más de lo que puedo expresar adecuadamente a mi esposa Giulia Sissa. La huella de sus conocimientos, sabiduría y enorme capacidad intelectual se pueden apreciar en cada página. A ella le dedico este libro con todo mi agradecimiento.

ANTHONY PAGDEN

Castellaras le Vieux, París, Los Ángeles

1. Nationalism [1917], Koropi, Alpha, 2017, p. 12 [hay trad. cast.: Nacionalismo, Madrid, Taurus, 2012].

2. En español en el original (N. de la t.).

3. Charles Tilly, calculó que en 1500 Europa estaba compuesta por unas 500 unidades políticas más o menos independientes; en 1900, había 25. «Reflections on the history of European state making», en The Formation of the State in Western Europe, editado en inglés por Charles Tilly, Princeton y Oxford, Princeton University Press, 1975, p. 15.

4. «Débat sur le nationalisme et le patriotisme» en Textes III: Fonctions

sociales et institutions, París, Les Éditions de Minuit, 1975, p. 180.

5. La rebelión de las masas, Madrid, Espasa Calpe, 2010, p. 274.

6. Nationalism, p. 12.

7. Véase Marie Favereau, The Horde. How the Mongols Changed the World, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2021 [hay trad. cast.: La Horda: cómo los mongoles cambiaron el mundo, Barcelona, Ático de los Libros, 2024].

8. Véase p. 46.

9. Citado en Clifford Ando, Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire, Berkeley, Los Ángeles y Londres, University of California Press, 2000, p. 63.

10. Véanse pp. 222-223.

11. A World Safe for Democracy. Liberal Internationalism and the Crises of the Global Order, New Haven, Yale University Press, 2020, p. 291.

12. Charles S. Maier, The Project-State and its Rivals. A new history of the twentieth and twenty-first centuries, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2023, p. 51.

13. Citado en Mark Mazower, Governing the World, The History of an Idea, Nueva York, Penguin Random House, 2012, p. 139 [hay trad. cast.: Gobernar el mundo: Historia de una idea desde 1815, Valencia, Barlin Libros, 2018].

14. Concept of the Political [1932], Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1996, pp. 55-58 [hay trad. cast.: El concepto de lo político, Madrid, Alianza Editorial, 2014].

15. The Twenty-Years' Crisis 1919-1939 An Introduction to the Study of International Relations, Londres, Macmillan, 1939, p. 307 [hay trad. cast.: La crisis de los veinte años (1919-1939), Madrid, Los libros de la Catarata, 2004] .

16. Nationalism and After [1945], Londres, Palgrave Macmillan, 2021, p. 29.

17. En «Der Briefwechsel Kojève-Schmitt», editado en alemán por Piet Tommisssen, Berlín, Duncker & Humboldt, vol. IV, 1988, p. 108.

18. «Beyond the sovereign state», en Modern Law Review, vol. 56, 1993, 1-18.

19. Why Nationalism?, Princeton y Oxford, Princeton University Press, 2019, p. 165 [hay trad. cast.: El porqué del nacionalismo, Valencia, Barlin Libros, 2021]. Para una valoración igualmente positiva de los nacionalismos, véase David Miller, On Nationality, Oxford, Oxford University Press, 1995 [hay trad. cast.: Sobre la nacionalidad, Barcelona, Paidós, 2001].

20. Susan Strange, The Retreat of the State The Diffusion of Power in the World Economy, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 82-87 [hay trad. cast.: La retirada del Estado: la difusión del poder en la economía mundial, Barcelona, Icaria, 2001] .

21. Metaphysics of Morals [AK 6: 347] en Practical Philosophy, con traducción y edición al inglés de Mary Gregor, Cambridge (Massachussets), Cambridge University Press, 1999, p. 485 [hay trad. cast.: La metafísica de las costumbres, Madrid, Tecnos, 2005].

22. Toward Perpetual Peace [AK 8: 355], en Practical Philosophy en ibid., p. 327 [hay trad. cast.: Hacia la paz perpetua, Madrid, Plaza y Valdés, 2023].

23. The State, Princeton y Oxford, Princeton University Press, 2023, p. 1.

24. The History of Civilization in Europe en traducción al inglés de William Hazlitt y editado por Larry Siedentop, Indianapolis, Liberty Fund, 1997, p. 85 [hay trad. cast.: Historia de la civilización en Europa desde la caída del Imperio romano hasta la Revolución Francesa, Madrid, Maxtor, 2023].

25. Véase mi The Pursuit of Europe. A History, Oxford, Oxford University Press, 2022, p. 299 [hay trad. cast.: En busca de Europa, Madrid, Alianza Editorial, 2023].

26. «Worlds without Nation-states: Five Scenarios for the Very Long Term», en Nations and Nationalism, vol. 27, 2021, pp. 1-16 [hay trad. cast.: Naciones y nacionalismo, Madrid, Alianza Editorial, 2001].

27. República, 472c–473a.

28. Critique of Pure Reason [397: A 316/B 372. Cf.], The Conflict of the Faculties [AK 7: 93], en Religion and Rational Theology, traducido

y editado en inglés por Allen W. Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 30-37 [hay trad. cast.: La crítica de la razón pura, Madrid, Taurus, 2013; El conflicto de las Facultades, Madrid, Alianza Editorial, 2020; La Religión dentro de los límites de la mera Razón, Madrid, Alianza Editorial, 2016].

29. «L'Aube de l'histoire universelle» en Penser la liberté, penser la démocratie, París, Gallimard, 2005, pp. 1784-1808 [hay trad. cast.: «El alba de la historia universal» dentro de Dimensiones de la conciencia histórica, Barcelona, Página indómita, 2017].

1. «What is a Nation?» [Qu'est ce qu'une nation?, 1882], en What is a Nation? And Other Political Writings, edición y traducción en inglés de M. F. N. Giglioli, Nueva York, Columbia University Press, 2018, pp. 261263 [hay trad. cast.: ¿Qué es una nación?, Madrid, Ediciones Sequitur, 2014].

2. Émile Durkheim, «Débat sur le nationalisme et le patriotisme», en Textes III: Fonctions sociales et institutions, París, Les Éditions de Minuit, 1975, p. 180.

3. Jules Michelet, History of the French Revolution. Editado y traducido al inglés por Gordon Wright y Charles Cocks, Chicago, University of Chicago Press, 1967, p. 41 [hay trad. cast.: Historia de la Revolución francesa, Álava, Ikusager Ediciones, 2015].

4. Nations and Nationalism, Blackwell, Oxford, 2006, pp. 6-7 [hay trad. cast.: Naciones y nacionalismo, Madrid, Alianza Editorial, 2001].

5. Peter Singer, One World. The Ethics of Globalization, New Haven, Yale University Press, 2001, p. 124 [hay trad. cast.: Un solo mundo. La ética de la globalización, Paidós, Barcelona, 2002] y en que cita a Lawrence Keeley en War before Civilization, Oxford, Oxford University Press, 1996. Véase Steven Pinker, The Better Angels of our Nature, Nueva York, Viking, 2011. Sin embargo, el significado de estas cifras, si no las cifras en sí, ha sido muy discutido.

6. Village – Communities East and West, Nueva York, Henry Holt, 1889, p. 226.

7. Lectures on the Early-History of Institutions, Nueva York, Henry Holt, 1888, p. 72.

8. De Officiis, I, pp. 53-59 y véase Sean MacConnell, «Magnitudo animi and cosmic politics in Cicero's De republica», Classical Journal, vol. 113, 2017, 45-70.

9. Véase la observación de Judith Shklar: «el núcleo de esa tradición […] singularmente occidental […], para quienes la han descubierto, es esencialmente el legalismo, el imperio de la ley». Legalism, Law, Morals, and Political Trials, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1964, p. 21 [hay trad. cast.: Legalismo. Derecho, moral y juicios políticos, Madrid, Clave Intelectual, 2021].

10. Ancient Law, Londres, J. M. Dent and Sons, 1861, p. 61.

11. Discorsi, II, 30 y «The Commonwealth of Oceana, III», en The Political Works of James Harrington editado en inglés por J. G. A. Pocock, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, p. 320 [hay trad. cast.: La filosofía político-jurídica de James Harrington, editado por Pablo Badillo O'Farrell, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1977].

12. The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum, Nueva York, Telos Press, 2006, 51 [hay trad. cast.: El nomos de la tierra, Granada, Comares, 2003] .

13. Law of Nature and Nations [7.5.16] y citado en Istvan Hont, Jealousy of Trade. International Competition and the Nation-State in Historical Perspective, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2005, p. 458.

14. Empires, Ithaca, Cornell University Press, 1986, p. 45.

15. Nationalism and After [1945], Londres, Palgrave Macmillan, 2021, p. 34.

16. Véase Clifford Ando, Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire, Berkeley, Los Ángeles y Londres, University of California Press, 2000.

17. Ab urbe condita [VIII.13.16] [hay trad. cast.: Historia de Roma, Barcelona, Gredos, 2023].

18. Véase Ayse Zarakol, Before the West. The Rise and Fall of Eastern World Orders, Cambridge, Cambridge University Press, 2022.

19. Véase Gabriel Paquette, The European Seaborne Empires. From the Thirty Year's War to the Age of Revolutions, New Haven, Yale University Press, 2019.

20. Citado en Jens Bartelson, Becoming International, Cambridge, Cambridge University Press, 2023, p. 35.

21. An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, editado en inglés por R. H. Campbell y A. S. Skinner, Oxford, Oxford University Press, 1976, p. 560. El origen de esta idea, aunque Smith no lo menciona, fue el historiador español Francisco López de Gómara, que el geógrafo hegeliano Ernst Kapp seguía repitiendo, aunque modificada, a mediados del siglo XIX.

22. Paul Kennedy, The Rise and Fall of the Great Powers: Economic Change and Military Conflict from 1500 to 2000, Nueva York, Vintage, 1987, pp. 148-149 [hay trad. cast.: Auge y caída de las grandes potencias, Barcelona, Debolsillo, 2003].

23. Smith's thoughts on the state of the contest with America, February 1778 en The Correspondence of Adam Smith, editado en inglés por Ernest Campbell Mossner e Ian Simpson Ross, Oxford, Oxford University Press, 1987, pp. 381384. Véase Duncan Bell, The Idea of Greater Britain. Empire and the Future of World Order, 1860-1900, Princeton y Oxford, Princeton University Press, 2007, pp. 68-70.

24. La República en el Perú y la cuestión peruana, Lima, 1867, p. 16.

25. Para estas cifras véase Jacques Frémeaux, Les empire coloniaux dans le processus de mondialisation, París, Maisonneuve & Larose, 2002, pp. 168-176.

26. Becoming International, p. 70.

27. The Dual Mandate in British Tropical Africa, Edimburgo y Londres, William Blackwood and Sons, 1923, pp. 97-98.

28. Véanse los comentarios en Arjun Chowdhury, The Myth of International Order. Why weak states persist & alternatives to the state fade away, Oxford, Oxford University Press, 2018, p. 2.

29. Climate Change and the Nation State. The Realist Case, Londres, Penguin Books, 2021, p. 79.

30. «The European nation-state: on the past and future of sovereignty and citizenship», en The Inclusion of Others. Studies in Political Theory, editado en inglés por Ciaran Cronin y Pablo De Greiff, Boston, MIT Press, 2000, p. 110.

31. «The Metaphysics of Morals» [AK 6: 343] en Practical Philosophy, traducción y edición en inglés de Mary J. Gregor, Cambridge,

Cambridge University Press, 1996, p. 482 [hay trad. cast.: La metafísica de las costumbres, Tecnos, Madrid, 2005].

32. Citado en Robert Bartlett, The Making of Europe, Harmondsworth, Penguin, 1994, p. 197 [hay trad. cast.: La formación de Europa, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2003].

33. «Of National Characters», en Essays, Moral, Political, and Literary, editado en inglés por Eugene F. Miller, Indianapolis, Liberty Fund, 1985, p. 202 [hay trad. cast.: «Sobre los caracteres nacionales», en Ensayos morales, políticos y literarios, Madrid, Trotta, 2024].

34. Menéxeno, 237b.

35. República, 415c-d.

36. Véase Marcel Detienne, L'Identité nationale, une énigme, París, Gallimard, 2010, pp. 24-25.

37. The Education of a Christian Prince (1516), traducido al inglés por Lester K. Born, Nueva York, Octagon Books, 1963, p. 255.

38. Anthony Smith, The Ethnic Origins of Nations, Oxford, Blackwell, 1989 y Myths and Memories of the Nations, Oxford, Oxford University Press, 2000.

39. Los más persuasivos son Ernest Gellner, Nations and Nationalism, Oxford, Blackwell, 2006 [hay trad. cast.: Naciones y nacionalismos, Madrid, Alianza Editorial, 2008] y Benedict Anderson, Imagined Communities. Reflections on Nationalism, Nueva York, Verso, 1991 [hay trad. cast.: Comunidades imaginadas, Madrid, Fondo de cultura económica de España, 2006].

40. Liah Greenfeld, Nationalism. Five Roads to Modernity, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1992, y Azar Gat con Alexander Jacobson, Nations. The Long History of Political Ethnicity and Nationalism, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

41. De la democratie en Amérique, edición bilingüe en francés e inglés de Eduardo Nolla y traducido al inglés por James T. Scheilfer, Indianapolis, Liberty Fund, 2010 [basada en la edición de Nolla en 1990 publicada por Vrin, París], vol. I, pp. 194-195 [y cf. p. 164]. Los ejemplos que cita son Francia y España [hay trad. cast.: La democracia en América, Madrid, Alianza Editorial, 2017].

42. «Politik als Beruf», en Gesammelte Politische Schriften, Munich,

Drei-Masken-Verlag, 1921, pp. 396450 [hay trad. cast.: La política como profesión, Madrid, Biblioteca Nueva, 2021].

43. Charles Tilly calculó que en 1500 Europa estaba compuesta por unas 500 unidades políticas más o menos independientes. En 1900, había 25. «Reflections on the History of European State Making», en la edición de Charles Tilly de The Formation of the State in Western Europe, Princeton y Oxford, Princeton University Press, 1975, p. 15.

44. Jealousy of Trade. International Competition and the Nation-State in Historical Perspective, p. 464, ref. en nota 41.

45. Between Facts and Norms. Contribution to a Discourse Theory of Law and Democracy, traducción en inglés de William Rehg, Cambridge (Massachusetts), The MIT Press, 1998, p. 494 [hay trad. cast.: Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso, Madrid, Trotta, 2010] .

46. «Foundations of democracy», en Ethics, vol. 66, 1955, 1-101. La autocracia, por el contrario, «es por su propia naturaleza una comunidad paternal. La relación hijo-padre es su categoría correspondiente».

47. Richard J. Evans, The Pursuit of Power. Europe 18151914, Londres, Penguin Books, 2017, pp. 28-29 [hay trad. cast.: La lucha por el poder. Europa 18151914, Barcelona, Crítica, 2017].

48. An International Bill of the Rights of Man, Oxford, Oxford University Press, 2013.

49. Véase «Introduction. Crisis of the Nation-State?» de John Dunn en el libro editado por él mismo, en Contemporary Crisis of the Nation State, Oxford, Blackwell, 1995, p. 3: «Las naciones están formadas por aquellos que están unidos por nacimiento (genéticamente, linealmente a través de la lengua y la cultura heredadas familiarmente). Los Estados están formados por aquellos que están plenamente sujetos a su propia autoridad legal soberana. Por lo tanto, un verdadero Estado nación estaría formado solo por quienes pertenecen a él por nacimiento y por quienes están plenamente sometidos a su autoridad jurídica soberana».

50. Authority in the Modern State, New Haven, Yale University Press, 1927, pp. 20-23 [hay trad. cast.: La libertad en el estado moderno, Granada, Comares, 2023].

51. Studies in the Problem of Sovereignty, New Haven, Yale University Press, 1917, p. 8.

52. Les Règles de la méthode sociologue, París, Felix Alcan, 1938, pp. 124-138 [hay trad. cast.: Las reglas del método sociológico, Madrid, Alianza Editorial, 2016].

53. Jealousy of Trade. International Competition and the Nation-State in Historical Perspective, pp. 447-528, ref. en nota 41.

54. John Dunn, Western Political Theory in the Face of the Future, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 55 [hay trad. electrónica en cast.: La teoría política de Occidente ante el futuro, México, Fondo de Cultura Económica, 2019].

55. Citado en Istvan Hont, Jealousy of Trade. International Competition and the Nation-State in Historical Perspective, pp. 494-495. Pero véase «Déclaration des droits de l'homme proposée par Maximilien Robespierre», en Oeuvres complètes, 1758-1794, París, E. Leroux, 1910-1967, V, pp. 306-363.

56. Citado en Denis Mack Smith, Mazzini, New Haven, Yale University Press, 1994, p. 221.

57. Between Facts and Norms, p. 495; y sobre la concepción de Mazzini de lo internacional, véase Nadia Urbinati, «A Common law of nations: Giuseppe Mazzini's democratic nationality», Journal of Modern Italian Studies 1, 1996, pp. 197-222.

58. «Humanity and Country» [1836 escrito en francés], en A Cosmopolitanism of Nations, Giuseppe Mazzini's Writings on Democracy, Nation Building and International Relations, editado y traducido al inglés por Stefano Recchia y Nadia Urbinati, Princeton y Oxford, Princeton University Press, 2009, p. 56; y Statuto della «Giovine Europa» [1843], en Scritti ed inediti di Giuseppe Mazzini, Imola: Cooperativa Tipografico-Editrice, Paolo Galeati, 1908, IV, 12. Para una exposición exhaustiva de La Giovine Europa, véase Franco della Peruta, Mazzini e i rivoluzionari italiani. Il «partiti d'azione», 1830-1845, Milán, Feltrinelli, 1974, pp. 161-219.

59. «From a Revolutionary Alliance to the United States of Europe», en A Cosmopolitanism of Nations, 134, ref. en nota 86.

60. Imperialism. A Study, James Nisbet & Co., Londres, 1902, p. 9 [hay trad. cast.: Estudio del imperialismo, Madrid, Alianza Editorial, 1980].

61. «Nationalism and Nationality» [1871 original en italiano], en A Cosmopolitanism of Nations, 63, ref. en nota 86.

62. Leviathan 2.0 Inventing Modern Statehood, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2012, pp. 93-109.

63. El exdiplomático francés y subsecretario general de las Naciones Unidas Jean-Marie Guéhenno tiene, sin duda, razón al describir la Rusia postsoviética como «una vuelta a sus dimensiones de la época de Pedro el Grande» y al afirmar que lo que él llama el «imperio comunista» fue «solo una encarnación efímera de la vocación imperial inseparable de la identidad rusa y de sus orígenes religiosos». The End of the Nation State, traducido al inglés por Victoria Elliott, Minneapolis y Londres, Minnesota University Press, 1995, p. 133 (el título original del libro era, curiosamente, La Fin de la démocratie) [hay trad. cast.: El fin de la democracia, Barcelona, Paidós, 1995].

64. Para un análisis más detallado, véase Jürgen Osterhammel, The Transformation of the World. A Global History of the Nineteenth Century, Princeton y Oxford, Princeton University Press, 2017, pp. 415-417 [hay trad. cast.: La transformación del mundo, Barcelona, Crítica, 2019].

65. Elements of the Philosophy of Right, traducido al inglés por H. B. Nisbet, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 366 (párrafo 131) [hay trad. cast.: Fundamentos de la Filosofía del Derecho, Madrid, Tecnos, 2017].

66. Como dijo Friedrich Meinecke en 1907, «para Hegel, Estado y nación están tan estrechamente relacionados entre sí que el propósito esencial de la existencia de una nación es ser un Estado, y una nación que no haya alcanzado la forma de Estado no tiene verdadera historia». Cosmopolitanism and the National Estate [Weltburgertum und Nationalstat], traducido al inglés por Robert N. Kimber, Princeton y Oxford, Princeton University Press, 1970, p. 198.

67. Elements of the Philosophy of Right, p. 375 (párrafo 349).

68. Citado en Jens Bartelson, Visions of World Community, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 169.

69. Elements of the Philosophy of Right, p. 367 (párrafo 331).

70. Ibid. p. 369 (párrafo 322).

71. Ibid. p. 362 (para 324 Zusätze G.). Véase Jens Bartelson, A

Genealogy of Sovereignty, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 210-218.

72. Elements of the Philosophy of Right, p. 360 (párrafo 324).

73. Sobre el «nacionalismo» de Hegel —o su carencia de este—, véase el estudio clásico de Shlomo Avineri, Hegel's Theory of the Modern State, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, pp. 34-35.

74. Politics, traducido al inglés por Blanche Dugdale y Torben de Bille, Nueva York, Macmillan, 1916, vol. I, p. 217, y véase Bartelson, Becoming International, p. 146.

75. Ibid., vol. I, p. 65 y vol. II, p. 599.

76. Ibid., vol. I, 68. Sobre las opiniones de Treitschke acerca de la guerra, véase Hendrik Simon, A Century of Anarchy? War, Normativity, and the Birth of Modern International Order, Oxford, Oxford University Press, de próxima publicación, cap. 7.

77. «L'Allemagne au dessus de tout» La mentalité allemande et la guerre, París, Armand Colin, 1915, pp. 3-4, 30-32. Sobre el lugar que ocupa este tratado en los demás escritos de Durkheim, véase Frédéric Ramel, «Durkheim au-delà des circonstances: Retour sur L'Allemagne au-dessus de tout. La mentalité allemande et la guerre», en Revue française de sociologie, vol. 45, 2004, 739-751.

78. Studies in the Problem of Sovereignty, p. 6.

79. De la colonisation chez les peuples modernes, París, Guillaumin, 1902, quinta edición, I, VIII. Prefacio a la cuarta edición de 1891.

80. Brajdendranath Seal, «Meaning of Race, Tribe, Nation», en Papers on Inter-Racial Problems communicated to the First Universal Races Congress held at the University of Londres, July 26-29, 1911, editado en inglés por G. Spiller, Londres, Boston, The World's Peace Foundation, 1911, pp. 1-13.

81. The Origins of Totalitarianism [1951], Londres, Penguin Random House, 2017, p. 356 [hay trad. cast.: Los orígenes del totalitarismo, Madrid, Alianza Editorial, 2006].

82. Véase Mikrulas Fabry, Recognizing States. International Society and the Establishment of New States since 1776, Oxford, Oxford University Press, 2010.

83. The Declaration of Independence. A Global History, Cambridge (Massachussetts), Harvard University Press, 2007, p. 17 [hay trad. cast.: Las declaraciones de independencia. Una historia global, Madrid, Marcial Pons, 2012].

84. Véanse los comentarios en Odd Arne Westad, The Global Cold War. Third World Interventions and the Making of our Times, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 9-12 [hay trad. cast.: La guerra fría, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2018].

85. Nationalism and After [1945], Londres, Palgrave Macmillan, 2021, p. 18.

86. Véase Samuel Moyn, «Imperialism, self-determination and the rise of human rights» en edición de Akira Iriye, Petra Goedde, William I. Hitchcock, The Human Rights Revolution: An International History, Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 159-179.

87. «Considerations on Representative Government», en The Collected Works of John Stuart Mill, editado en inglés por J. M. Robson, Toronto, University of Toronto Press, 1977, XIX, p. 549 [hay trad. cast.: Consideraciones sobre el gobierno representativo, Madrid, Alianza Editorial, 2019].

88. Du Principe fédératif, et de la nécessité de reconstruir le parti de la révolution, París, 1863, XII: «Nacionalidad y Unidad, esa es la fe de hoy, ley y razón de Estado, esos son los dioses de la Democracia».

89. Véase Marcel Detienne, Comparing the Incomparable traducido al inglés por Janet Lloyd, Stanford, Stanford University Press, 2008, pp. 96-97 [hay trad. cast.: Comparar lo incomparable, Barcelona, Península, 2001].

90. Democracies of the East. A Study in Comparative Politics, Londres, P. S. King, 1923, pp. 162-195, y Henry Maine, Village – Communities East and West, Nueva York, Henry Holt, 1889.

91. Citado en Istvan Hont, Jealousy of Trade. International Competition and the Nation-State in Historical Perspective, p. 493, ref. en nota 41.

92. Citado en Cécile Laborde, Pluralist Though and the State in Britain and France, 1900-25, Houndmills, Macmillan Press, 2000, pp. 24-25.

93. «Foundations of Democracy», Ethics, vol. 66, n.º1, parte 2, 1955,

pp. 1-100.

94. Citado en Jan-Werner Müeller, Democracy Rules, Harmondsworth, Penguin Books, 2021, pp. 70-71.

95. The Principles of Representative Government, Cambridge, Cambridge University Press, 1997 [hay trad. cast.: Los principios del gobierno representativo, Madrid, Alianza Editorial, 1998].

1. Sobre este imperio hasta ahora olvidado, véase el notable libro de Peka Hämäläinen, The Comanche Empire, New Haven, Yale University Press, 2008 [hay trad. cast.: El imperio comanche, Barcelona, Península, 2008].

2. Marie Favereau, The Horde. How the Mongols Changed the World, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2021, pp. 248-257 [hay trad. cast.: La Horda: cómo los mongoles cambiaron el mundo, Barcelona, Ático de los Libros, 2024].

3. La frase es de John Darwin en After Tamerlane: The Global History of Empire, Londres, Bloomsbury, 2007, p. 51.

4. Locke's Two Treatises of Government, editado en inglés por Peter Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 1960, pp. 311-312 [hay trad. cast.: Segundo tratado sobre el gobierno civil, Madrid, Alianza Editorial, 2008].

5. De l'esprit des lois, XVIII, p. 15 [hay trad. cast.: Del espíritu de las leyes, Madrid, Alianza Editorial, 2015].

6. An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, eds. R. H. Campbell y A. S. Skinner, Oxford, Oxford University Press, 1976, p. 626 [hay trad. cast.: La riqueza de las naciones, Madrid, Alianza Editorial, 2011].

7. L'Ami des hommes, ou traité de la population [París, 1756, vol. III, p. 5] y véase The Enlightenment and Why It Still Matters, Nueva York, Random House, 2012, pp. 260-63 [hay trad. cast.: La Ilustración y por qué sigue siendo importante para nosotros, Madrid, Alianza Editorial, 2015] .

8. De l'esprit des lois, XX, p. 1.

9. Toward Perpetual Peace, [AK 8: 358-360], en Practical Philosophy, traducido y editado por Mary Gregor, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 329331 [hay trad. cast.: Hacia la paz

perpetua, Madrid, Plaza y Valdés, 2023].

10. An Essay on the History of Civil Society [III, V] editado por Fania Oz-Salzberger, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 145 [hay trad. cast.: Ensayo sobre la historia de la sociedad civil, Madrid, Akal, 2010].

11. Sobre las opiniones a menudo ambiguas y cambiantes de Constant sobre el comercio, véase Stephen Holmes, Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism, New Haven y Londres, Yale University Press, 1984, p. 212. Como han señalado Helena Rosenblatt y otros, en los últimos años de su vida, a medida que se preocupaba más por el potencial civilizador de la religión, Constant fue perdiendo confianza en las virtudes del utilitarismo. Véase Helena Rosenblatt, «Commerce et religion dans le libéralisme de Benjamin Constant», en Commentaire, vol. 26, 2003, pp. 415-426.

12. «Des réactions politiques», en Écrits de jeunesse (1774-1799) editado por L. Omacini y J.-D. Candaux, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1998, p. 493. Y véase Robert J. Benton, «Political expediency and lying, Kant vs. Benjamin Constant», en Journal of the History of Ideas, vol. 43, 1982, 135-144.

13. «Of the Jealousy of Trade», en Essays, Moral, Political, and Literary editado en inglés por Eugene F. Miller Indianapolis, Liberty Fund, 1985, p. 328, y véase Istvan Hont, Jealousy of Trade. International Competition and the Nation-State in Historical Perspective, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2005, pp. 1156, ref. en nota 41.

14. An Enquiry Concerning the Principles of Morals. «On Justice» vol. III. I, en Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals editado por L. A. Selby-Brigge, Oxford, The Clarendon Press, 1902, p. 192 [hay trad. cast.: Investigación sobre el entendimiento humano, Madrid, Akal, 2004].

15. Jens Bartelson, Visions of World Community, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 46-85.

16. «The Spirit of Conquest and Usurpation and their Relation to European Civilization», en Constant Political Writings, traducido y editado en inglés por Biancamaria Fontana, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 53-54 [hay trad. cast.: Del espíritu de conquista y usurpación en relación con la civilización europea, Madrid, Tecnos, 2008].

17. Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, editado por Alain Pons, París, Flammarion, 1988, pp. 266-267 [hay trad. cast.: Los progresos del espíritu humano, Pamplona, Laetoli, 2024].

18. «Why globalization is the only way forward» World Economic Forum, August 22, 2016: weforum.org/ agenda/2016/08/why-globalization-is-the-only-wayforward.

19. Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, pp. 265-269.

20. «Catéchisme des industriels. Première cahier». Oeuvres de Claude-Henri Saint-Simon, París, Anthropos, 1875, vol. IV.

21. Véase J. W. Burrow, The Crisis of Reason. European Thought 1848-1914, New Haven, Yale University Press, 2000, p. 24.

22. «A digression on the general development of the human species», en The Doctrine of Saint-Simon. An Exposition. First Year 1828-1829, editado y traducido al inglés por Georg G. Iggers, Nueva York, Schoken Books, 1972, pp. 71-79.

23. Lutetia Artikel, LVII.

24. The Expansion of England, Londres, Macmillan 1883, p. 75.

25. Citado en F. H. Hinsley, Power and the Pursuit of Peace Theory and Practice in the History of the Relations Between States, Cambridge, Cambridge University Press, 1963, p. 97.

26. Véase Martin Wolf, «Richard Cobden and the democratic peace», en The Economics and Politics of International Trade: Freedom and Trade, vol. II, editado en inglés por Gary Cook, Londres y Nueva York, Routledge, 1998.

27. Véase Duncan Bell, Reordering the World. Essays on Liberalism and Empire, Princeton y Oxford, Princeton University Press, 2016, p. 50.

28. Citado en Raymond Aron, «L'Aube de l'histoire universelle», en Penser la liberté, penser la démocratie, Gallimard, París, 2005, 1788.

29. Systeme de politique positive, París, Mathias, 1854, vol. IV, pp. 38-39.

30. «L'Aube de l'histoire universelle», 1789.

31. The Positive Philosophy of Auguste Comte, [Cours de philosophie positive], traducido al inglés por Harriet Martineau, Nueva York, 1853, vol. II, pp. 772-773.

32. Citado en Georgios Varaouxakis, «The godfather of 'Occidentality': Auguste Comte and the idea of 'The West'», Modern Intellectual History, vol. 16, 2019, 411-41.

33. «Auguste Comte and positivism» [1865], en The Collected Works of John Stuart Mill, editado en inglés por J. M. Robson, Toronto, University of Toronto Press, 2006, vol. X, p. 327.

34. «Note on the nature of civilization», impreso en Social Research, vol. 38, 1971, 808-813.

35. The Elementary Forms of Religious Life [Les Formes élémentaires de la vie religieuse, 1912], traducción al inglés de Carol Gosman, Nueva York, Oxford University Press, 2001, p. 322 [hay trad. cast.: Las formas elementales de la vida religiosa, Madrid, Akal, 2007].

36. Professional Ethics and Civic Morals [Morale civique et professionnelle, 1898-1900], traducción al inglés de Cornelia Brookfield, Londres, Routledge, 1992, p. 74.

37. The Division of Labor in Society [De la Division du travail social], traducción al inglés de George Simpson, Nueva York, Free Press, 1893, p. 280 [hay trad. cast.: La división del trabajo social, Madrid, Akal, 2001].

38. Les Règles de la méthode sociologue, París, Felix Alcan, 1938, pp. 124-138 [hay trad. cast.: Las reglas del método sociológico, Madrid, Akal, 2001].

39. Les désillusions du progress. Essai sur la dialectique de la modernité, París, Calmann-Levy, 1969, p. 191.

40. «L'Aube de l'histoire universelle», 1792.

41. Climate Change and the Nation State. The Realist Case, Penguin Books, 2021, pp. 65-66. «Sin legitimidad, un Estado está condenado a la debilidad y al fracaso, o a convertirse en lo que se ha dado en llamar un Estado "feroz", que gobierna por miedo».

42. Ibid., pp. 144-145.

43. World at Risk, traducido al inglés por Ciaran Cronin, Cambridge, Polity Press, 2009, pp. 202-204 [hay trad. cast.: La sociedad del riesgo, Barcelona, Paidós, 2008].

44. La cifra del 3% la proporciona Andreas Wimmer en Nation Building. Why some countries come together while other fall apart, Princeton y Oxford, Princeton University Press, 2018, p. 5.

45. Imaginary Homelands: Essays and Criticism 19811991, Londres, Granta Books, 1991, p. 394.

46. La Défaite de la pensée, París, Gallimard, 1987, p. 96 [hay trad. cast.: La derrota del pensamiento, Barcelona, Anagrama, 2006].

47. Citado por Amartya Sen en Development as Freedom, Nueva York, Anchor Books, 1999, p. 242 [hay trad. cast.: Desarrollo y libertad, Barcelona, Planeta, 2000].

48. Odile Jacob Le Pouvoir des femmes. Un défi pour la démocratie, París, 2021. Véase de la misma autora, I Generi e la storia. Femminile e maschile in divenire, Bologna, Il Mulino, 2024 [hay trad. cast.: El poder de las mujeres, Veracruz, Universidad Veracruzana, 2023].

49. «Globalization or Denationalization?», Review of International Political Economy, vol. 10, 2003, 1-22.

50. Stephen Krasner, «Building Democracy After Conflict. The Case For Shared Sovereignty», en Journal of Democracy, vol. 16, 2005, p. 73.

51. An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations [Parte 4, Cap. 7], p. 626 [hay trad. cast.: La riqueza de las naciones, Madrid, Alianza Editorial, 2011].

52. Signe Rehling Larsen, The Constitutional Theory of Federation and the European Union, Oxford, Oxford University Press, 2021, p. 14.

53. The Conditions of Liberty. Civil Society and its Rivals, Londres, Hamish Hamilton, 1994, p. 80 [hay trad. cast.: Las condiciones de la libertad, Barcelona, Paidós, 1996]. Hay que decir, sin embargo, que mientras que la idea de una «sociedad civil» parecía ofrecer una solución a muchos de nuestros problemas en las últimas décadas del siglo XX, hoy se oye hablar mucho menos de ella.

54. Elements of the Philosophy of Right, traducido al inglés por H. B.

Nisbet, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 275 (párrafo 257) [hay trad. cast.: Filosofía del derecho, Madrid, Akal, 2024].

55. Ibid., p. 220 (párrafo 182).

56. Ibid., p. 263 (párrafo 238).

57. Ibid., p. 220 (párrafo 182).

58. Véase Sholomo Avineri, Hegel's Theory of the Modern State, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, pp. 142-147.

59. Elements of the Philosophy of Right, p. 198 (párrafo 157 B), [hay trad. cast.: Filosofía del derecho, Madrid, Akal, 2024].

1. Sin embargo, el término es muy problemático. Ius puede significar tanto «derecho» como «ley», mientras que gens puede significar una «nación» en algo parecido al sentido moderno del término, pero más a menudo quiere decir un «pueblo».

2. Tusculan Disputations, vol. 1, p.13 [hay trad. cast.: Disputaciones tusculanas, Barcelona, Gredos, 2016].

3. De iure belli ac pacis, I, 1, 10; y véase Andreas Wagner, «Francisco de Vitoria and Alberico Gentili on the Legal Character of the Global Commonwealth», en Oxford Journal of Legal Studies, vol. 31, 2011, pp. 565-582.

4. The Invention of Custom. Natural Law and the Law of Nations ca. 1550-1750, Oxford, Oxford University Press, 2021, p. 81.

5. Tusculan Disputations, vol. I, p. 23 [hay trad. cast.: Disputaciones tusculanas, Barcelona, Gredos, 2016].

6. The Rights of War and Peace [Parte. I, Cap.1], editado en inglés y con introducción de Richard Tuck de la edición de Jean Barbeyrac, Indianapolis, Liberty Fund, 2005, vol. I, p. 163 [hay trad. cast.: Del derecho de la guerra y de la paz (4 tomos en 2 volúmenes), Valladolid, Maxtor, 2020].

7. International Law, Londres, John Murray, 1888, pp. 20-22.

8. «A few words on non-intervention», en The Collected Works of John Stuart Mill, XXI Essays on Equality, Law, and Education, Toronto, Toronto University Press, 2006, p. 119.

9. Artículo 38 de los Estatutos de la Corte Internacional de Justicia. El

artículo 9 habla de las «principales formas de civilización y de los principales sistemas jurídicos del mundo»: https://www.un.org/es/about-us/un-charter/ statute-of-the-international-court-of-justice.

10. Lass Oppenheim, citado en Gerrit W. Gong, The Standard of 'Civilization' in International Society, Oxford, The Clarendon Press, 1984, p. 30.

11. Principles of International Law, Londres, Macmillan, 1895, p. 58. Para un análisis más amplio de la postura de Hall, véase Martti Koskenniemi, The Gentle Civilizer of Nations. The Rise and Fall of International Law 18701960, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 8183. Y véase Jennifer Pitts Boundaries of the International. Law and Empire, Cambridge, MA Harvard University Press, 2018, p. 175 [hay trad. cast.: El discreto civilizador de las naciones. El auge y la caída del derecho internacional 18701960, Madrid, Ciudad Argentina, 2005].

12. Citado en Carsten Holbraad, The Concert of Europe: A study in German and British international theory 18151914, Londres, Longman, 1970, p. 166.

13. Makau Mutua, «What is TWAIL [Third World Approaches to International Law]?», Actas de la Reunión Anual (Sociedad Americana de Derecho Internacional), vol. 94, 2000, pp. 31-40. Mutua es un profesor keniata-estadounidense de la Facultad de Derecho de la Universidad Estatal de Nueva York en Buffalo.

14. Leonard Swidler, «Diritti umani: una panoramica storica», en Concilium, Rivista internazionale di teología, vol. 26, 1990, pp. 27-42. Y para una amplia reseña histórica, véase Samuel Moyn, Christian Human Rights, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2015.

15. Über den Begriff der Geschichte [Theses on the Philosophy of History], vol. VII: «Wer immer bis zu diesem Tage den Sieg davontrug, der marschiert mit in dem Triumphzug, der die heute Herrschenden über die dahinführt, die heute am Boden liegen».

16. «Subversive Genealogies», en Judith N. Shklar, Political Thought Political Thinkers, editado en inglés por Stanley Hoffmann, Chicago, Chicago University Press, 1998, pp. 132-160.

17. Martti Koskenniemi, To the Uttermost Parts of the Earth Legal Imagination and International Power, 13001870, Cambridge, Cambridge University Press, 2021, p. 12.

18. International Law Codified and its Legal Sanction or The Legal Organization of the Society of States, Nueva York, Baker, Voorhis & Co., 1918, p. 467 [hay trad. cast.: El derecho internacional codificado, Madrid, Hijos de Reus, 1901] .

19. «Twilight of sovereignty or the emergence of cosmopolitan Norms? Rethinking citizenship in volatile times», en Citizenship Studies, vol. 11, 2007, pp. 19-36, en la p. 33.

20. Our Global Neighbourhood: The Report of the Commission on Global Governance, Oxford, Oxford University Press, 1995, pp. 305-306.

21. Human Rights as Politics and Idolatry, editado en inglés por Amy Gutman, Princeton y Oxford, Princeton University Press, 2001, p. 5 [hay trad. cast.: Los derechos humanos como política e idolatría, Barcelona, Paidós, 2003].

22. Cours familier de philosophie politique, París, Gallimard, 2004, pp. 163-164 [hay trad. cast.: Curso de filosofía política, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de España, 2005. Véase Leonard Swidler, «Diritti umani: una panoramica storica», en Concilium, Rivista internazionale di teología, vol. 26, 1990, 27-42.

23. Bounds of Justice, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 126.

24. Development as Freedom, Nueva York, Anchor Book, 1999, p. 228 [hay trad. cast.: Desarrollo y libertad, Barcelona, Planeta, 2000].

25. Citado en Michael Ignatieff, Human Rights as Politics and Idolatry, editado en inglés por Amy Gutman, Princeton y Oxford, Princeton University Press, 2001, p. 59 [hay trad. cast.: Los derechos humanos como política e idolatría, Barcelona, Paidós, 2003]. Véase también Glen Johnson y Janusz Symonides, The Universal Declaration of Human Rights: A History of its Creation and Implementation, 1948-1998, París, UNESCO, 1998].

26. Fareed Zakaria, «A Conversation with Lee Kuan Yew», en Foreign Affairs, vol. 73, 1994, pp. 109-126, y para un relato más amplio —y mucho más polémico— de la controversia sobre los «valores asiáticos», véase Daniel A. Bell, East Meets West: Human Rights and Democracy in East Asia, Princeton y Oxford, Princeton University Press, 2000. Véase también Amartya Sen, Development as Freedom, pp. 231-232, y «Human Rights and Asian Values» en New Republic, vol. 14, 1997, pp. 14-21 [hay trad. cast.: Desarrollo y libertad,

Barcelona, Planeta, 2000].

27. Citado en Ulrich Beck, What is Globalization?, Cambridge, Polity, 2000, p. 85.

28. Toward Perpetual Peace, [AK 8: 355], en Practical Philosophy, traducido y editado en inglés por Mary Gregor, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge, Cambridge University Press, 1999 [hay trad. cast.: Hacia la paz perpetua, Madrid, Plaza y Valdés, 2023]. Y también Metaphysics of Morals [AK 6: 347] en ibid., p. 485 [hay trad. cast.: La metafísica de las costumbres, Madrid, Tecnos, 2005].

29. Citado en Michael Howard, «Temperamenta belli: Can War be Controlled?», en Restraints on War, editado en inglés por Michael Howard, Oxford, Oxford University Press, 1979, p. 1.

30. On the Law of Nations, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1990.

31. Toward Perpetual Peace [AK 8: 366], en Practical Philosophy, p. 335, ref. en nota 210.

32. Séptima tesis en On the Law of Nations, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1990.

33. Reflexionen aus dem Nachlass [AK 6: 35].

34. Toward Perpetual Peace [AK 8: 357], en Practical Philosophy, p. 328, ref. en nota 210.

35. Metaphysics of Morals [AK 6: 343], en Practical Philosophy, p. 482, ref. en nota 210.

36. Toward Perpetual Peace [AK 8: 368], en Practical Philosophy, p. 337, ref. en nota 210.

37. Toward Perpetual Peace [AK 8: 358], en Practical Philosophy, p. 329. ref. en nota 210.

38. L'Occidente e la nascita di una civilità planetaria, Bologna, Il Mulino, 2022, pp.105-106, y véase, por el mismo autor, The Invention of Law in the West, Cambridge MA, Harvard University Press, 2012 [hay trad. cast.: Ius: la invención del derecho en Occidente, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2009].

39. Véase Jan Zielonka, Counter-Revolution. Liberal Europe in Retreat, Oxford, Oxford University Press, 2018, p. 44.

40. Pure Theory of Law, traducido al inglés por Max Knight, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1967, p. 286 [hay trad. cast.: Teoría pura del derecho, Madrid, Trotta, 2011].

41. Ibid., p. 287.

42. Ibid., p. 287.

43. Ibid., p. 288.

44. Hans Kelsen, Peace through Law, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1944, p. 13. En ese texto, véase Mira L. Siegelberg, Statelessness. A Modern History, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2020, p. 160 [hay trad. cast.: La paz por medio del derecho, Madrid, Trotta, 2017].

45. The Function of Law in the International Community, Oxford, The Clarendon Press, 1933, p. 426.

46. Peace through Law, pp. 58-67.

47. Peace through Law, p. 8.

48. Peace through Law, p. 23.

49. Scienza Nuova, párrafos 386-399 [hay trad. cast.: Principios de una ciencia nueva, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica de España, 2008].

50. Law's Empire, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1986, pp. 229-230 [hay trad. cast.: El imperio del derecho, Barcelona, Gedisa, 2022].

51. «International Peace – by Court or by Government?», The American Journal of Sociology, vol. XLVI, 1941, p. 575.

52. Véase Karen Alter, Establishing the Supremacy of European Law. The Making of an International Rule of Law in Europe, Oxford, Oxford University Press, 2001. Sin embargo, desde que se escribió este libro, el papel «constitucional» del TJCE ha aumentado considerablemente.

53. Para la opinión de Kelsen sobre la relación entre el derecho —y en particular el derecho internacional— y la costumbre, véase «Théorie du Droit international coutumier», en Écrits français de droit

international, París, PUF, 2001, pp. 61-84.

54. Peace through Law, p. 5, y véase Jochen von Bernstorff, The Public International Law Theory of Hans Kelsen, Believing in Universal Law, trans. Thomas Dunlap, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 192.

55. Justice across Boundaries. Whose Obligations?, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, p. 105 [hay trad. cast.: El derecho de gentes, Barcelona, Paidós, 2001], citando a John Rawls, The Law of Peoples, que ella describe como una «base bastante poco prometedora para cualquier relato de la justicia más allá de las fronteras».

56. Peace through Law, p. 26.

57. A Treatise on Human Nature, editado en inglés por P. H. Nidditch, Oxford, The Clarendon Press, 1978, p. 525 [Parte 3, Cap. 5], [hay trad. cast.: Tratado de la naturaleza humana, Madrid, Tecnos, 2007].

58. Just Freedom, Nueva York, W. W. Norton, 2014, p. 183. Y véase Christopher Alexander Thomas «'Globalising sovereignty'? Petit's neo-republicanism, international law and international institutions», en The Cambridge Law Journal, vol. 74, 2015, pp. 568-591.

59. A New World Order, Princeton y Oxford, Princeton University Press, 2004, p. 100.

60. Justitia et pace. Institut de Droit International. Session of Milan - 1993 «The Activities of National Judges and the International Relations of their State». Esto se establece en los artículos 1 a 5: https://www.idi-iil.org/app/ uploads/2017/06/1993_mil_01_en.pdf.

61. Principles of International Law, en The Works of Jeremy Bentham, editado en inglés por John Bowring, Nueva York, Russell & Russell, 1962, vol. II, p. 535.

62. Nationalism and After [1945], Londres, Palgrave Macmillan, 2021, p. 35.

63. Our Global Neighbourhood: The Report of the Commission on Global Governance, p. 337 (párrafo 74).

64. The Divided West, traducido y editado en inglés por Ciaran Cronin, Cambridge, Polity Press, 2008, p. 19 [hay trad. cast.: El Occidente escindido, Madrid, Trotta, 2024].

1. Ernest Gellner, Le condizioni della libertà: La società civile e i suoi rivali, Milán, Edizioni di Comunità, 1996 [hay trad. cast.: Condiciones de la libertad, Barcelona, Paidós, 1996.]

2. Thomas, Hobbes, Leviathan [1651], editado en inglés por Richard Tuck, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 230 [hay trad. cast.: Leviatán, o La materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil, Madrid, Alianza Editorial, 2018]. Y Harold Laski, Studies in the Problem of Sovereignty, New Haven, Yale University Press, 1917, p. 8.

3. Como señaló Quentin Skinner en 2010, a pesar de todo lo que se dice sobre su inminente desaparición, los Estados «siguen imprimiendo dinero, cobrando impuestos, haciendo cumplir contratos, participando en guerras, encarcelando y penalizando a sus ciudadanos descarriados, y legislando con un grado de complejidad sin precedentes. Hablar en estas circunstancias del Estado como "desvaneciéndose en las sombras" parece tendencioso hasta el punto de la ignorancia». «The sovereign state a genealogy», en Sovereignty in Fragments, The Past, Present and Future of a Contested Concept, editado en inglés por Hent Kalmo y Quentin Skinner, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 26-46 (párrafo 44). No tiene menos razón hoy, catorce años después.

4. Anna Stilz, Territorial Sovereignty. A Philosophical Exploration, Oxford, Oxford University Press, 2019, pp. 131-133.

5. Sobre esta idea, véase Christopher Coker, The Rise of the Civilizational State, Cambridge, Polity Press, 2019.

6. «What is a Nation?», en What is a Nation? And Other Political Writings, p. 262 [hay trad. cast.: ¿Qué es una nación?, Madrid, Sequitur, 2014].

7. Ambos citados por Carl Schmitt en Concept of the Political, Chicago, University of Chicago Press, 1996, p. 40 [hay trad. cast.: El concepto de lo político, Madrid, Alianza Editorial, 2014].

8. Studies in the Problem of Sovereignty, New Haven, Yale University Press, 1917, p. 109.

9. International government: two reports by L. S. Woolf prepared for the Fabian Research Department; together with a project, by a Fabian committee, for a supernational authority that will prevent war, Londres, 1916, pp. 149-150.

10. Citado por Mark Mazower en Governing the World. The History of

an Idea, Nueva York, The Penguin Press, 2012, p. 124.

11. «True and false nationalism», en Nationality and Government, with other wartime essays, Nueva York, Robert McBride and Company, 1918, pp. 64-66.

12. «Mundus est patria», en De Vulgari eloquentiae, I, VI, 3 [hay trad. cast.: De Vulgari eloquentiae. Sobre la elocuencia en lengua vulgar, Madrid, Cátedra, 2018].

13. The Origins of Totalitarianism [1951], Londres, Penguin Random House, 2017, p. 356 [hay trad. cast.: Los orígenes del totalitarismo, Madrid, Alianza Editorial, 2006].

14. Sobre los Tratados de las Minorías, véase Mira L. Siegelberg, Statelessness. A modern history, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2020, pp. 59-61.

15. Nationalism and After [1945], Londres, Palgrave Macmillan, 2021, p. 33.

Sin embargo, añadió que: «En la práctica resultó imposible descubrir ningún signo distintivo por el que pudiera determinarse objetivamente el derecho de una nación autodenominada Estado, o excluir el criterio de poder o el criterio de conveniencia política, de modo que la pertenencia a la comunidad internacional se convirtió en sí misma en un tema de incertidumbre y disputa».

16. Citado por Mark Mazower en No Enchanted Palace, The End of Empire and the Ideological Origins of the United Nations, Princeton y Oxford, Princeton University Press, 2009, p. 52, y sobre la Liga en general, véase Governing the World, pp. 116-153.

17. Le Pacte des Nations et sa liaison avec la Traité de Paix, pp. 94-95.

18. Ibid., pp. 98-99.

19. Citado en Mazower, Governing the World, p. 139.

20. Le Pacte des Nations et sa liaison avec la Traité de Paix, pp. 100-101.

21. «Des limitations à la souveraineté national dans les relations extérieurs», en Revue de droit internationale e de legislation comparé, vol. 52, 1925, pp. 36-58.

22. «Contro il mito dello stato sovrano», en Risorgimento liberale [3 enero de 1945], disponible online en italiano en: http:// www.luigieinaudi.it/percorsi-di-lettura/ lib/percorso-6/contro-il-mito-dello-stato-sovrano.html.

23. The Foundations of Sovereignty and Other Essays, Londres, George Allen and Unwin, 1931, p. 210.

24. Matériaux pour une théorie du prolétariat, París, Rivière, 1929, p. 371.

25. Traité de droit constitutional citado por Cécile Laborde, en Pluralist Thought and the State in Britain and France 1900-25, Houndsmills, Macmillan, 2000, p. 105 [hay trad. cast.: Manual de derecho constitucional, Santiago de Chile, Olejnik Ediciones, 2024].

26. Authority in the Modern State, New Haven, Yale University Press, 1919, p. 44 [hay trad. cast.: La libertad en el estado modern, Comares, Granada, 2023]; y «The Theory of Popular Sovereignty», en Michigan Law Review, vol. 17, 1919, pp. 201-215. Véase Cécile Laborde, Pluralist Thought and the State in Britain and France 1900-25, p. 74.

27. A Pluralistic Universe, editado en inglés por H. G. Callaway, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2008, p. 195.

28. En general, véase Jens Bartelson, Visions of World Community, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, y Duncan Bell, Reordering the World. Essays on Liberalism and Empire, Princeton y Oxford, Princeton University Press, 2016, pp. 196-207.

29. «La situación internacional y las tareas fundamentales de la Internacional Comunista», en Selected Works, Nueva York, International Publishers, 1938, p. 199.

30. Politics among Nations. The Struggle for Power and Peace, Nueva York, A. Knopf, 1948, pp. 476-477. Morgenthau creía, como Hobbes, que la soberanía era indivisible, pero que la gran omisión de Hobbes había sido «que el Estado no puede por sí mismo mantener la paz interior». Ibid., pp. 476-481.

31. Susan Strange, The Retreat of the State The Diffusion of Power in the World Economy, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 82-87 [hay trad. cast.: La retirada del Estado: la difusión del poder en la economía mundial, Barcelona, Icaria, 2001].

32. «Beyond the sovereign state», Modern Law Review, vol. 56, 1993, pp. 1-18.

33. Qu'est-ce qu'une nation. Une histoire mondiale, París, Gallimard, 2020, p. 427.

34. Jürgen Osterhammel y Niles P. Petersson, Globalization. A short history, Princeton y Oxford, Princeton University Press, 2003, p. 148 [hay trad. cast.: Breve historia de la globalización (ebook), Buenos Aires, Siglo XXI, 2019].

35. Studies in the Problem of Sovereignty, p. 25.

36. On populist reason, Londres, Verso, 2005 [hay trad. cast.: La razón populista, Buenos Aires, Fondo de Cultura Economica de España, 2005].

37. Le Siècle du populisme. Histoire, théorie, critique, París, Seuil, 2020, p. 61 [hay trad. cast.: El siglo del populismo, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2020]. Sin embargo, como ha argumentado Rogers Brubaker, sigue siendo cierto que «en el discurso nacionalista subyace la premisa de que la humanidad está dividida en naciones distintas; no hay nada equivalente en el discurso populista». El discurso nacionalista, en otras palabras, implica una referencia constitutiva a la diferencia dentro de un marco de referencia global, mientras que el discurso populista implica una referencia constitutiva a la distribución del poder, los recursos, las oportunidades y el respeto dentro del marco de referencia de una política individual». «Populism and nationalism», en Nations and Nationalism, vol. 26, 2020, pp. 44-66 [hay trad. cast.: Naciones y nacionalismo, Madrid, Alianza Editorial, 2001].

38. Me The People. How Populism Transforms Democracy, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2019, p. 125 [hay trad. cast.: Yo, el pueblo: cómo el populismo transforma la democracia, Ciudad de México, Grano de Sal, 2020].

39. Du Principe fédératif, et de la nécessité de reconstruir le parti de la révolution, París, 1863, p. 39.

40. Michel Onfray, Éric Naulleau, La gauche réfractaire, París, Bouquins, 2022, pp. 194-195.

41. Véase Olivier Grenouilleau, Nos petites patries: Identités régionales et état central, en France, des origines à nos jours, París, Gallimard, 2019.

42. De la perfectibilité de l'espèce humaine [1829], editado en francés por Pierre Deguise, Lausanne, Editions L'Age d'Homme, 1967, pp. 41-42.

43. Scelle Georges, «Le problème du fédéralisme», Politique étrangère, n.° 2, 1940, pp. 143-163.

44. Peace and War. A Theory of International Relations, traducido al inglés por Richard Howard y Annette Baker Fox, Malabar, Robert E. Krieger Publishing Company, 1966, p. 750 (publicado originalmente como Paix et guerre entre les nations, París, Calmann-Lévy, 1962) [hay trad. cast.: Paz y guerra entre las naciones, Madrid, Alianza Editorial, 1985].

45. Citado por Charles S. Maier, Once Within Borders. Territories and Power, Wealth and Belonging since 1500, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2016, p. 146, que curiosamente lo describe como «administrador colonial».

46. «Of Man as Member of a Confederation», Lectures on Law en The Collected Works of James Wilson, editado en inglés por Mark David Hall y Kermit L. Hall, Indianapolis, Liberty Fund, 2007, vol. I, pp. 646-647; y véase David J. Bederman, The Classical Foundations of the American Constitution: Prevailing Wisdom, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

47. Según consta en Mémorial de Sainte Hélène de Emmanuel de Las Cases, París, 1824, vol. I, p. 417 [hay trad. cast.: Memorial de Santa Elena, Córdoba, Erasmus Ediciones, 2024].

48. Principles of Comparative Economics, Londres, P. S. King & Son Ltd., 1922, vol. II, pp. 57-59.

49. Véase Tejas Prasher, Radical Democracy in Modern Indian Political Thought, Cambridge, Cambridge University Press, 2023, y «Federalism, representation and direct democracy in 1920's India», en Modern Intellectual History, 10, 2022, pp. 444-472.

50. «To the World» («Manifiesto del Segundo Congreso Pan-Africano») [1921], en W. E. B. Du Bois, International Thought, editado en inglés por Adom Getachew y Jennifer Pitts, Cambridge, Cambridge University Press, 2022, p. 62.

51. Frederick Cooper, Citizenship Between Empire and Nation. Remaking France and French Africa 19451960, Princeton y Oxford, Princeton University Press, 2014, pp. 279-296 [hay trad. cast.:

Ciudadanía, desigualdad y diferencia, Madrid, Crítica, 2019]. Y por el mismo autor, véase «Alternatives to empire: France and Africa after World War II», en The State of Sovereignty. Territories, Laws, Populations, editado en inglés por Douglas Howland y Luise White, Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press, 2009, pp. 94-123.

52. Citado en Frederick Cooper, «Alternatives to nationalism in French Africa 19451960», en Elites and Decolonization in the Twentieth Century, editado en inglés por Jost Dülffer y Marc Frey, Palgrave Macmillan, 2011, pp. 110-137, en la p. 126.

53. Véase Adom Getachew, Worldmaking After Empire: The Rise and Fall of Self-Determination, Princeton y Oxford, Princeton University Press, 2019, pp. 107-141.

54. Jennifer Foray, Visions of Empire in the Nazi-Occupied Netherlands, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

55. «The Road to Serfdom» [1944], en The Collected Works of F. A. Hayek, editado en inglés por Bruce Caldwell, Chicago, Chicago University Press, 2007, vol. II, p. 235 [hay trad. cast.: Camino de servidumbre, Madrid, Alianza Editorial, 2011]. Y véase Quinn Slobodian, The Globalists. The End of Empire and the Birth of NeoLiberalism, Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, 2018, pp. 91-120 [hay trad. cast.: Globalistas: el fin de los imperios y el nacimiento del neoliberalismo, Madrid, Capitán Swing, 2021].

56. Véanse Michael Collins «Decolonisation and the Federal Moment», en Diplomacy and Statecraft n.º 24, 2013, pp. 21-40 y Federation in East Africa, editado en inglés por Colin Leys y Peter Robson, Oxford, Oxford University Press, 1965.

57. Véase mi The Burdens of Empire 1539 to the Present, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 186.

58. Citado en Cooper, Citizenship Between Empire and Nation, p. 41 [hay trad. cast.: Ciudadanía, desigualdad y diferencia, Madrid, Crítica, 2019].

59. Véase Adom Getachew, «Securing Postcolonial Independence: Kwame Nkrumah and the Federal Idea in the Age of Decolonization», en Ab Imperio, vol. 3, 2018, p. 93.

60. NeoColonialism. The Last Stage of Imperialism, Londres, Thomas Nelson, 1965, p. 253.

61. Sobre este aspecto de la descolonización, véase Jens Bartelson, Becoming International, Cambridge, Cambridge University Press, 2023, pp. 173-95.

62. «A United States of Africa», Journal of Modern African Studies vol. 1, 1963, pp. 1-6.

63. Jens Bartelson, Becoming International, p. 191.

64. Citado en Cooper, Citizenship Between Empire and Nation, p. 406 [hay trad. cast.: Ciudadanía, desigualdad y diferencia, Madrid, Crítica, 2019].

65. Asli Bâli and Omar Dajani, «Beyond the nation-state», en Imagining Global Futures, editado en inglés por Adom Getachew, Cambridge (Massachusetts), Boston Review Forum, 2022, 178-195.

66. Du Contract Social; ou principes du droit politique, vol. II, p. 1 en Oeuvres complètes, editado en francés por Bernard Gagnebin y Marcel Raymond, París, Bibliothéque de la Pléiade, 1964, vol. III, p. 369 [hay trad. cast.: El contrato social, Madrid, Taurus, 2012].

67. Concept of the Political [1932], traducido al inglés por George Schwab, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1996, pp. 55-58 [hay trad. cast.: El concepto de lo político, Madrid, Alianza Editorial, 2014].

68. Véase mi The Pursuit of Europe, A History, Oxford, Oxford University Press, 2022, pp. 112-115 [hay trad. cast.: En busca de Europa, Madrid, Alianza Editorial, 2023].

69. Peter Jay, «Europe: Periclean League of Democracies, Bonaparte's Third French Empire or Carolingian Fourth Reich», en The Pursuit of Europe. Perspectives from the Engelsburg Seminar, editado en inglés por Almqvist, Kurt y Alexander Linklater, Estocolmo, Axel and Maragret Axson Johnson Foundation, 2012, pp. 63-72.

70. Daniel Elazar, Federal Systems of the World, Londres, Longman, 1994.

71. Hay quienes han insistido en que no existe una distinción real entre una federación y un Estado más allá del nombre. Para el teórico político y activista de los derechos civiles Preston T. King, por ejemplo, una federación es simplemente un Estado soberano que se distingue de otros Estados solo en que «su gobierno incorpora unidades regionales a sus procedimientos de decisión sobre alguna

base constitucionalmente arraigada». En este sentido, y dependiendo de la fuerza que se dé aquí a la palabra constitución, todos los Estados de Europa anteriores al siglo XIX eran, de hecho, federaciones. Federalism and Federation, Londres, Croom Helm, 1982, p. 77. William Riker distinguía entre «federalismo periférico» y «federalismo centralizado». El primero se asocia a las Ligas griegas —y, en los casos que él consideraba, a la OTAN y a EE. UU. bajo los «Artículos de la Confederación»—, y el otro, a los Estados federales. Federalism, Origin, Operation, Significance, Boston, Little Brown, 1964.

72. De la démocratie en Amérique, edición bilingüe de Eduardo Nolla y traducido al inglés por James T. Scheilfer, Indianapolis, Liberty Fund, 2010 [basada en la edición de Nolla en 1990 publicada por Vrin, París], vol. I, pp. 194-195 [hay trad. cast.: La democracia en América, Madrid, Alianza Editorial, 2017]. Los ejemplos que cita son Francia y España. Véanse pp. 194-195, páginas anteriormente mencionadas.

73. General Theory of Law and State, traducido al inglés por Andrew Wedberg, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1945, pp. 316-317.

74. Peace through Law, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1944, p. 12.

75. «Is India a Federation?», en The Law of Nations in Global History, editado en inglés por David Armitage y Jennifer Pitts, Oxford, Oxford University Press, 2017, p. 211.

76. Considerations on Representative Government, en The Collected Works of John Stuart Mill, editado en inglés por John M. Robson, Toronto, University of Toronto Press, 1977, vol. XIX, p. 554.

77. Véase mi The Pursuit of Europe, p. 241.

78. Duncan Bell, Reordering the World. Essays on Liberalism and Empire, p. 203.

79. De la démocratie en Amérique, vol. I, p. 164.

80. «Three 17th. Century German Theorists of Federalism: Althusius, Hugo and Leibniz», Publius: The Journal of Federalism, vol. VI, n.º 3, 1976, pp. 7-41.

81. De la démocratie en Amérique, vol. I, p. 187 y cf. vol. I, pp. 194-195.

82. Federalism Political Identity and Tragic Compromise, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2000, p. 152.

83. «L'un des rois secrets de la pensée du XXe siècle» («Uno de los reyes secretos del pensamiento del siglo XX»); «Macron, Kojève et l'Empire latin», en Le Règle du jeu, 12 octobre 2021.

84. «Esquisse d'une doctrine de la politique française» [27 August, 1945], en Le Règle du jeu, vol. I, 1990, pp. 890-123.

85. «Esquisse d'une doctrine de la politique française».

86. Paix et guerre entre les nations, París, Calmann-Lévy, 1962.

87. Ibid.

88. Outline of a Phenomenology of Right, p. 327.

89. «What is a Nation?», en What is a Nation? And Other Political Writings, editado y traducido al inglés por M. F. N. Giglioli, Nueva York, Columbia University Press, 2018, p. 249 [hay trad. cast.: ¿Qué es una nación?, Madrid, Ediciones Sequitur, 2014].

90. «La Modernité de Dante», en Dante, La Monarchie, traducido al francés por Michèle Gally, París, Belin, 1993 [hay trad. cast.: De la monarquía, Buenos Aires, Losada, 2006].

91. Il Convivio, Tratado cuarto, Cap. 9 [hay trad. cast.: Convivio, Madrid, Cátedra, 2006].

92. Véase también Oliver Lepsius, «Hans Kelsen on Dante Alighieri's political philosophy», en European Journal of International Law, 27, 2016, pp. 1153-1167.

93. De Monarchia, I, 14, 4, pp. 4-7.

94. Hans Kelsen, Die Staatslehere des Dante Alighieri, Vienna y Leipzig, Franz Deuticke, 1905, p. 133 [hay trad. cast: La teoría del Estado de Dante Alighieri, Oviedo, Krk Ediciones, 2018].

95. De Monarchia, III, 10, 10. «Imperium est jurisdictio, omnem temporalem jurisdictionem ambitu suo comprehendens».

96. Die Staatslehere des Dante Alighieri, pp. 131-132.

97. Allegemeine Staatslehre, Berlin, Springer, 1925, p. 199, y véase Oliver Beuand, Théorie de la federation, París, PUF, 2007, pp.

144-150 [hay trad. cast: Teoría de la federación, Madrid, Guillermo Escolar Editor, 2018].

98. Citado en J. B. Schneewind, The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 436 [hay trad. cast: La invención de la autonomía, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2010].

99. Christian Wolff, Jus gentium methodo scientifica pertractatum, Oxford, Clarendon Press, 1934, vol. II, p. 17. Para Wolff, véase p. 128.

100. International Law Codified and its Legal Sanction or The Legal Organization of the Society of States, Nueva York, Baker, 1918, p. 467, y véase de nuevo p. 128.

101. Du Principe fédératif, et de la nécessité de reconstruir le parti de la revolution, 74 [«les contractants se réservent toujours une part de souveraineté et d'action plus grande que celle qu'ils abandonnent».] Sobre Proudhon véase p. 185.

102. Esprit des Lois, vol. IX, p. 3.

103. Verfassungslehre, [1928], Berlín, Ducker & Humblot, 2010, pp. 363-379. Constitutional Theory, traducido al inglés por Jeffrey Seitzer, Durham y London, Duke University Press, 2008, pp. 385-393.

104. Introduction to the Study of the Law of the Constitution [1885], Indianapolis, Liberty Classics, 1982, p. 75.

105. «Los Poderes no delegados a los Estados Unidos por la Constitución, ni prohibidos por ella a los Estados, están reservados a los Estados respectivamente o a los pueblos». Incluso después de la masiva expansión del poder federal que ha tenido lugar en los últimos tres siglos, sigue siendo cierto que la ley federal está, como señalan Francis G. Jacobs y Kenneth L. Kars, «diseñada para lograr objetivos limitados» y está «construida sobre relaciones jurídicas establecidas por los estados», y se aplica solo «en la medida necesaria para fines especiales». «The "Federal" Legal Order: The U.S.A. and Europe Compared», en Integration through Law. Europe and the American Federal Experience, editado en inglés por M. Cappelletti, M. Seccombe y J. Weiler, Berlín, Walter de Gruyter, 1986, vol. I, pp. 169-243 (párrafo 240).

106. Sobre los orígenes de la subsidiariedad, véase mi The Pursuit of Europe pp. 252-253; Trevor Latimer, «The Principle of Subsidiarity: A Democratic Reinterpretation», en Constellations, 25, 2018, pp.

586-601; y Pavlos Eleftheriadis, A Union of Peoples Europe as a Community of Principle, Oxford, Oxford University Press, 2020.

107. Scelle Georges, «Le problème du fédéralisme», Politique étrangère, n.° 2, 1940, 5.º año, pp. 143-163 [«les organes fédéraux sont conçus et n'ont compétence que pour gérer des intérêts fédéraux»].

108. «La Garantie juridictionnelle de la constitution (La Justice constitutionnelle)», en Revue de droit public et de la science politique, vol. 45, 1928, pp. 197-257 (párrafo 253).

109. Sobre las semejanzas —y desemejanzas— de las posiciones adoptadas por Scelle y Kelsen, véase Jochen von Bernstorff, The Public International Law Theory of Hans Kelsen, Believing in Universal Law, traducido al inglés por Thomas Dunlap, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

110. Véase On the People's Terms. A Republican Theory and Model of Democracy, Cambridge, Cambridge University Press, 2012 [hay trad. cast: En los términos del pueblo, Madrid, Trotta, 2023] .

111. Identity. The Demand for Dignity and the Politics of Resentment, Nueva York, Farrar Strauss and Giroux [hay trad. cast: Identidad. La demanda de dignidad y las políticas de resentimiento, Barcelona, Deusto, 2019] .

112. Nationalism and Social Communication An inquiry into the foundations of nationality, Cambridge, (Massachusetts), The M.I.T. Press 1953, p. 99 y citado en Jens Bartelson, Becoming International, p. 200.

113. Scelle Georges, «Le problème du fédéralisme», Politique étrangère, n.° 2, 1940, 5.º año, pp. 143-163.

114. «L'Aube de l'histoire universelle», en Penser la liberté, penser la démocratie, Gallimard, París, 2005, p. 1806 [«Nous le savons, l'homme est un être raisonnable, mais les hommes le sont-ils?»].

115. El legalismo data de la segunda mitad del «periodo de los Estados Combatientes», Zhanguo, 453-221 a. C. El confucianismo se basa en los escritos de Confucio, o «Maestro Kong», que vivió entre 551 y 479 a. C. aproximadamente.

116. De Facto Federalism in China: Reforms and Dynamics of

Central-Local Relations, Nueva Jersey, World Scientific, 2008, p. 39.

117. The Chess-Board and the Web. Strategies of Connection in a Networked World, New Haven, Yale University Press, 2017, p. 17.

118. The Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim, [AK 8: 24] en Anthropology, History and Education, editado en inglés por Günter Zöller y Robert B. Louden, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 114.

119. Véase DeWitt Douglas Kilgore, Astrofuturism. Science, Race and visions of Utopia in Space, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2003.

120. Peter Martinez, «Rules-based Order in Outer Space: The Role of International Law and Institutions», en SAIS Review of International Affairs n.º 42, 2022, pp. 67-83.

121. Charles Cockell, Extraterrestrial liberty An enquiry into the nature and causes of tyrannical government beyond the Earth, Edimburgo, Shoving Leopard, 2013.

122. El tratado internacional más reciente es el «Acuerdo que debe regir las actividades de los Estados en la Luna y otros cuerpos celestes», que entró en vigor el 11 de julio de 1984.

123. Véase Yuk C. Chan, «Protecting the Million-Year Picnic: The Importance of Importing the Rule of Law to Mars», en Assessing a Mars Agreement Including Human Settlements, editado en inglés por Annette Froehlich, Cham, Springer, 2021, pp. 181-191.

124. Sobre esto, sin embargo, véase Maria LucasRhimbassen «On the Province of All Marskind», en ibid., pp. 27-35.

125. «Our Common Agenda», United Nations, https://unfoundation.org/our-common-agenda/.

126. Véase mi «Enlightenment beyond earth», en The Institutions of Extraterrestrial Liberty, editado en inglés por Charles S. Cockell, Oxford, Oxford University Press, 2022, pp. 352-365.

CONSULTE OTROS TÍTULOS DEL CATÁLOGO EN: www.rbalibros.com